ناصيف نصّار

الفكر الواقعي عند ابن خلدون

تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة ببعض تصرف لكتاب

La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn

Presses Universitaires de France, Paris, 1967

وقد صدرت ترجمته الاسبانية تحت العنوان الآتي

El pensamiento realista de Ibn Jaldūn Mexico, 1980.

بيروت ـ لبنان

ص. ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٣٦٥٩ / ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى

تموز (يوليو) ١٩٨١

الفكر الواقعي عند ابن خلدون

للمؤلف

عن دار الطليعة

- نحو مجتمع جديد، طبعة ثالثة، ١٩٧٧.
- طريق الاستقلال الفلسفي، طبعة ثانية، ١٩٧٩.
- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، طبعة ثانية، ١٩٨٠.
- الفلسفة في معركة الأيديولوجية، طبعة أولى، ١٩٨٠.

تمهيد

في عالم يحاول الانسان فيه، بلا كلل ولا ملل، أن يحقق معقولية التاريخ، على صعيدي المعرفة والعمل، لا ريب في أن فكر ابن خلدون ليس فكراً فات عليه الزمن. فالاهتمام الذي يحظى به في العالم أجمع، والتقدير الكبير الذي يتمتع به لدى عدد كثير من ألمع المؤرخين وعلماء الاجتماع، منذ أكثر من قرن، يمكن اعتبارهما برهاناً كافياً على ذلك. ولكن، في عالم يجتاز الوعي التاريخي فيه مرحلة في غاية العسر والتعقيد وتتطلب فيه ضرورات تحديد الهوية والتجدّد أبحاثاً طويلة وشاقة، أعني في العالم العربي المعاصر، لا يمكن أن يكون فكر ابن خلدون مجرد قيمة تاريخية، ولو مجيدة وغزيرة الفائدة. انه في عالم كهذا الموضع الأشد ملاءمة لتسريع عملية التعرف على الذات والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي جديد.

هذا يعني أن قيمة (المقدمة) لا تتجاوز نطاق مضمونها الضيق وحسب، بل انها، وعلى الأخص، تهم مباشرة المفكر في العالم العربي اليوم. وفي الواقع، يشعر هذا العالم الناهد الى الوعي بنفسه تمام الوعي بحاجة ماسة الى العودة الى الأصول، الى الينابيع المحيية. ولكن، عبثاً نحاول أن نقيم صلة مع هذا التيار العام أو مع ذاك المفكر الكبير في تراثنا، إذا لم ندرك المشكلة ولم نحدّدها في مجملها بالنسبة الى الصيرورة العامة للمجتمع والثقافة. والواقع هو أن مشكلة الثقافة في العالم العربي

الحديث والمعاصر هي مشكلة التواصل لتراث ثقافي عريق والانقطاع الذي يفرضه التقدم الحاسم في الحضارة الأوروبية. هي مشكلة الوفاء في التغير، أو المحافظة والابداع. وهذا يعني أنها تتطابق جوهرياً مع جدلية التخطي. فالعودة الى الأصول ليست إذن سوى حل زائف. والموقف الذي يجدر بالمفكر الأصيل أن يقفه هو موقف مواجهة المشكلة كما تنطرح عليه في وضعيته المحددة تاريخياً. والسعي المخلص في سبيل تقديم الوسائل المناسبة لقيام الوعي التاريخي وولادته الجديدة. والحق أن بعض المؤلفين يعملون في هذا الاتجاه. ولكن يبدو لنا أن قضية تجديد الفكر العربي لم تحقق حتى الآن تقدماً كبيراً. وبالطبع، لا يتيح لنا تعقد هذه القضية أن نعالجها في هذا التمهيد. إلا أننا نودّ الإشارة الى الكيفية التي يمكن لفكر ابن خلدون أن يساهم بها، على أفضل صورة، في دفع الفكر التاريخي والسوسيولوجي والفلسفي وترقيته.

المدار العام لتأليف ابن خلدون هو مدار التاريخ كواقع وكمعرفة. والعنصر الرئيسي في هذا المدار هو الدولة كظاهرة إجتماعية بامتياز. وبالفعل، التاريخ والدولة هما المشكلتان الأساسيتان اللتان تواجهان اليوم العالم العربي. والمراقب النبيه للحركات الاجتماعية السياسية التي تتصارع فيه يدرك بدون عناء كبير أن عدم وجود نظرية عامة في الدولة والمواطن، مبلورة ومقبولة بوضوح، هو في أساس العديد من التصرفات المتصفة بالاندفاع وسرعة العطب في الوقت نفسه، الصادرة عن العاطفة أكثر مما هي صادرة عن العقل. وتأليف ابن خلدون يشتمل على نظرية في الدولة وتصور للتاريخ. فهو، من هذه الجهة، التأليف الذي ينبغي للمفكر الملتزم أن يساءله قبل غيره.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك بحجة أن نظرية ابن خلدون بعيدة عن أن تكون النظرية التي من شأنها أن تلهم المفكر السياسي والاجتماعي، لأنها نظرية سوسيولوجية عن مرحلة تاريخية انقضت،

وليس من باب الصدقة أن يكون بعض المفكرين الاصلاحيين قد آثر اللجوء الى فكر ابن تيمية... والحق أن هذا الاعتراض، الشائع الى حد ما، يرتكز على سوء فهم، فلا أحد يفكر أن فكر ابن خلدون مطبوع بطابع العصور الوسطى. ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو: هل غاب عالم العصور الوسطى تماماً من العالم الذي تتحرك فيه اليوم الشعوب العربية؟ ان أسباباً وجيهة تحمل على الاعتقاد أن التطور الاجتماعي الاقتصادي والاجتماعي السياسي والاجتماعي الثقافي للعالم العربي تعوقه بنى مادية وذهنية لم تتغير تغيراً عميقاً منذ العصور الوسطى. ولذلك فإن فكر ابن خلدون يهم مباشرة المفكر العربي في هذا العصر بقدر ما هو فكر مطابق لواقع اجتماعي تاريخي لا يزال حاضراً. ومن هذه الزاوية، فهو يقدم له معلومات عن الواقع الذي يعيش فيه، ويؤصل في الوقت نفسه تفكيره في التاريخ ويدله على ما يتعين عليه القيام به. انه من حيث هو فكر سوسيولوجي يوفر للباحث الاجتماعي سبيلاً لمقاربة المجتمعات العربية لا يقل نفعاً عن العديد من السبل أو الطرائق الموضوعة لدراسة مجتمعات أخرى، إن لم يفقها. ومن حيث هو فكر سوسيولوجي عن عالم يسيطر عليه كلياً الأمر الديني، فهو يشكل مرحلة متحررة جزئياً من قبضة ذلك الأمر، وبالتالي يفتح الباب أمام فكر أشد وعياً بقدراته وبوظائفه. وعلى هذا الصعيد، يستدعي فكر ابن خلدون نفياً للنفي الذي مارسه تجاه الفلسفة وقام عليه بكل اطمئنان. لقد اندرج فكر ابن خلدون كتكملة ونهاية لدور الفكر العربي الاسلامي في سياق تقليد فلسفي لم يحسن تنظيم برنامجه منذ البداية. ولذلك فالنفي الذي يستدعيه يستلزم قراءة مستأنفة لكتاب (**الجمهورية**).

ومن جهة أخرى، وبقدر ما يتخلص العالم العربي المعاصر من البنى العتيقة، فإن (**المقدمة**) تدعو المفكر الى إكمال معلوماته بقراءة كتاب (**الرأسمال**)، كما تنبهه الى أوهام الاقتباس السطحي والى مخاطر

الاغتراب الفكري. إذا كان عالم ابن خلدون موجوداً الى جانبُ عالم ماركس، فهذا يعني أن أياً منهما لا يملك الجواب عن المسائل المطروحة على الأجيال الحاضرة في البلدان العربية، وان الجواب المناسب عن هذه المسائل يمكن أن يتوفر فقط بواسطة بحث أصيل، يستوعب روح ومضمون (الجمهورية) و(المقدمة) و(الرأسمال) ومصادر أخرى غيرها، ويتناول الجوانب الأساسية في الوجود الإنساني، الشخصي والجماعي والتاريخي.

وهذا البحث الذي نضعه بين يدي القارىء ليس سوى محاولة، تأريخية وفلسفية في وقت واحد، لتوضيح ما ينطوي عليه فكر ابن خلدون من عناصر تقوم عليها أهميته العظمى في تاريخ الفكر، وذلك باعتباره موضوعياً كلاً متماسكاً منتمياً الى المرحلة الأخيرة من تاريخ الثقافة العربية الاسلامية الوسيطة. ومن هذه الجهة، ليس هذا البحث سوى بحث أول يستدعي أبحاثاً أخرى، سوسيولوجية وفلسفية، مستمدة من نتائجه السلبية والايجابية. وإذا أفلح في إثارة تعاطف القارىء ومشاركته الفكرية، فإنه يكون قد حقق المقصود الأول منه.

اننا نعتذر من القارىء غير المتخصص عن اقتصادنا في التعليق على هذه أو تلك من المسائل المبحوثة، مما كان من الضروري التوسع فيه من أجل شرح مفصّل لفكر ابن خلدون وفكر المتقدمين. فقد آثرنا الاقتصاد لكي نحفظ للعرض طابعاً كثيفاً، متواصلاً، واضحاً. أما القارىء المتمتع بقدر مقبول من الإلمام والإطلاع، فإنه يستطيع أن يتبين بنفسه درجة الأهمية التي نعترف بها أو نرفض أن نعترف بها لهذا أو ذاك من جوانب (المقدمة). وعندما يتعلق الأمر بالبحث والتفسير،

فإن آفضل استعداد من شأنه إقامة الحوار بين المؤلف والقارىء وتعميقه إنما هو استعداد الحضور والمشاركة.

باريس، في ٢٦ نيسان ١٩٦٥.

ناصيف نصّار

تنبيه: من أجل فهم المصطلحات المعتمدة في الحواشي، ينبغي الرجوع الى لائحة المصادر والمراجع الموضوعة في آخر هذا الكتاب.



مدخل

نشوء المشكلة وبنيتها



١ - ملاحظات منهجية

ضرورة دراسة نشوء المشكلة. لقد حقق التأريخ للفلسفة تقدماً عظيماً إذ حاول التغلب على ثنائية الوجهة التطورية والوجهة المذهبية أو النظامية. فالبحث عن تماسك الكلام لا يمكن اجراؤه بدون البحث عن تأثرات الفيلسوف وتموجات فكره في أثناء تكونه وتناميه. وقد اختصر هنري جوهيه ذلك بقوله: «ان تواصل التطور ليس سوى طريقة أخرى للتعبير عن تماسك النظام»[١].

ولكن، ينبغي الإقرار بأن التطور والنظام لا يتطابقان أبداً على وجه التام. فالنظام الفلسفي، أو ذو الطابع الفلسفي، تعبير عما يرغب صاحبه فيه من توحيد فكره والواقع أكثر مما هو تعبير عن وحدة محققة تماماً. مما يعني أن التوفيق بين مقتضيات الوجهتين لا يخلو عند التطبيق من صعوبات جدية. ففي كل حالة، ينبغي الاهتداء الى نوع التكييف والتطويع اللازمين لكي تنفذ الدراسة بقدر ما يمكن الى أعماق عملية الخلق الفكري وصميمها. فكيف يمكن تطبيق هذا المنهج العام في دراسة فكر ابن خلدون؟

واقعة أولى تفرض نفسها فرضاً، وهي أن مجمل فكر ابن خلدون موجود في مؤلفه الضخم، **(كتاب العبر)**، الذي تصوره وكتب القسم

---

(١) **غوهيه: التاريخ وفلسفته**، ص ٣٩

الأكبر منه بين سنة ٧٧٦/١٣٧٥ وسنة ٧٨٤/١٣٨٢[١]. والكتاب الأول من (كتاب العبر)، وهو المعروف باسم (المقدمة)، تم انجازه، بحسب قول ابن خلدون نفسه، «بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعاية»[٢]. وهو الذي يشتمل على أفكار ابن خلدون الجديدة. وإذن، فالوجهة المناسبة لدراسة (المقدمة) هي الوجهة النظامية. ان الطابع الفذ المفاجىء الذي تتسم به (المقدمة) بالنسبة الى حياة ابن خلدون والى مجمل الثقافة العربية الاسلامية، مضافاً إليه الاحكام في تأليفها، يدعو مؤرخ الفكر الى الاهتمام رأساً بوحدة الأفكار التي تشتمل عليها من وجهة حركتها الداخلية.

اننا نقبل هذه النتيجة بدون تحفظ. ومع ذلك، لا نستطيع الابتداء بالبحث على هذا المستوى. إذ يستحيل مباشرة دراسة فكر ابن خلدون، رغم كل الظواهر، بدون اعتبار جدي لكل المرحلة التحضيرية التي سبقت إبداع (المقدمة). فالسؤال الذي يجب علينا الاجابة عنه، قبل أي سؤال آخر، هو: لماذا أصبح ابن خلدون في لحظة معينة من حياته مؤرخاً وعالم اجتماع؟ الاجابة عن هذا السؤال البسيط المباشر هي المفتاح لفهم تأليف ابن خلدون. إذا أهملت، فإنه يتعذر فهم فكر ابن خلدون على حقيقته. وعلى العكس، فإن نوعيتها تحدد نوعية تفسير الفكر الخلدوني في مجمله.

---

(١) راجع: **التعريف**، ص٢٤٦، ٢٥٠. لقد استمر ابن خلدون في اثناء اقامته بالقاهرة في ادخال تعديلات وإضافات على مؤلفه. ولكن ذلك لا يشكل صعوبة ذات شأن أمام دراسة فكره في جانبه الواقعي. وكذلك لن نتعرض للكتاب الصغير، (**شفاء السائل**) الذي لم يتأكد بعد تاريخ تأليفه والذي يتعلق فقط بفكر ابن خلدون الديني. هذا مع العلم ان بعض الباحثين، ومنهم الدكتور علي عبد الواحد وافي، يشك في نسبة هذا الكتاب الى ابن خلدون. راجع: **المقدمة**، ص٧٨٦ - ٧٨٧ وص١٣٦٤ - ١٣٦٥.

(٢) **المقدمة**، ص١٣٥٥.

يعزز هذا الاعتبار نوعان من الأدلة. يتعلق الأول منها بالدراسات الخلدونية، والثاني بطبيعة التجربة الكلية التي عاشها ابن خلدون. وفي الواقع، لم يتوصل معظم دارسي فكر ابن خلدون والمعلقين عليه الى الاحاطة إحاطة شاملة به[1]. إذ بهرتهم أصالة (**المقدمة**) وأبعادها، فلجأوا الى تجزئة بنيانها وتحليل كل جانب من جوانبها على حدة، في ضوء اهتماماتهم الخاصة أو بالنسبة الى قطاعات محددة من قطاعات المعرفة. وكانت النتيجة تراكماً في الدراسات والمقالات التي، رغم فائدتها من زاوية خاصة، لا تخلو من تشويه لفكر ابن خلدون الحقيقي وسوء إدراك لمعنى كل جانب من جوانبه داخل بنيته الشاملة. وحتى الدراسات الشاملة لا تنجو من هذا النقد، إذ أن ما يميزها عن غيرها إنما هو عدد الجوانب المعالجة فقط. ولا نجد فيها اهتماماً بالروابط الأساسية التي تشكل هيكل (**المقدمة**). بالطبع، هناك صعوبات مهمة تحول دون وصول البحث الى المرام بسهولة، ليس أقلها تعقد المادة الخلدونية والايجاز في كثير من المواضع والتشابك في تفاصيل بعض الأجزاء. ومن جهة ثانية، ينبغي الاعتراف ببعض التقدم في التعمق في عدد من النقاط الهامة. ولكن، رغم ذلك، يبقى العيب الرئيسي لتلك الدراسات قائماً وملخصه أنها تعتبر (**المقدمة**) «موسوعة»، في حين انها تشكل «كلاً» أو «تأليفاً». والتأليف ينتظم حول محور موحد، ويستقيم على قاعدة، وتتلاحم أجزاؤه بفضل هيكل. وباعتباره ككل، فهو يشكل جواباً عن مشكلة أساسية. وهذا بالضبط ما خفي على معظم الدارسين والنقاد. فلأنهم لم يدركوا المشكلة، لم يتمكنوا من التوجه نحو اعتبار الحل في كليته. ولأنهم لم يسيطروا على الحل في كليته، لم يتمكنوا من اكتشاف محوره المولّد. العمليتان متلازمتان، والنجاح أو

---

(١) باستثناء محسن مهدي الذي كان بحسب علمنا اول من حاول تقديم تفسير شامل لفكر ابن خلدون كفكر ذي بنية نظامية. راجع: **فلسفة ابن خلدون في التاريخ**، لندن، ١٩٥٧.

الفشل في أحديهما يؤدي الى النجاح أو الفشل في الأخرى.

وهكذا ننتقل الى تجربة ابن خلدون والى استقصاء مشكلته من وجهة تطورية. الابداع الفكري حدث يتجاوب مع مقتضيات تضرب بجذورها في الحياة والتجربة. وتحليل تلك المقتضيات يوفّر الوسيلة للنفاذ الى داخل التأليف المكتمل، إذ يكشف لنا عن نمط تشكّل المشكلة التي كانت أصلاً له. والسبب القريب لعدم تطبيق هذا النوع من التحليل على فكر ابن خلدون يكمن في عدم تركيز الانتباه على المؤشرات التي تدل على أن ابن خلدون كان في أثناء مغامراته السياسية يتابع الدراسة والتأمل والتنقيب[1]. وفي الواقع لا يوجد أي انقطاع في حياته بسبب ما حدث له بين سنة ٧٥٢/١٣٥١، وهي السنة التي اختتم فيها نشأته الأولى وانخرط في الحياة السياسية، وسنة ٧٧٦/١٣٧٥، وهي السنة التي اعتزل فيها الحياة السياسية. وإنما يوجد انتقال طبيعي من مستوى الى مستوى آخر، بفضل تجربة سياسية طويلة وغنية جداً. وعليه، لا يمكن تبيين طبيعة المشكلة الكامنة في أصل (**المقدمة**) إلا بالنسبة الى هذه التجربة التي جعلت صاحبها يشارك في الحياة السياسية الاجتماعية في جميع أقطار المغرب. ومن هنا ضرورة بدء البحث بدراسة التطور العام لتجربة ابن خلدون. ولكن ذلك يقتضي أولا تذليل بعض الصعوبات.

المنهج الواجب اتباعه. الصعوبة الأولى تتعلق بمسألة الموضوعية. إذا كان المطلوب الأمانة لفكر ابن خلدون، فكيف نضمن الوصول الى حقيقة تجربته الحية وعلاقتها مع تأليفه؟ ألسنا معرضين للقيام بترتيب تحكمي للأشياء، من أجل الوصول الى نتائج معروفة سلفاً؟ ان مقتضى

(١) كتب غاستون بوتول في اطروحته عن ابن خلدون: «ان سيرة حياته تساعد بقوة على تفهم (**المقدمة**) وعلى تحديد قيمتها وبنحو ما على فهم تطور فكره.» **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية**، ص٤. ولكنه لم يستثمر هذه الفكرة ابداً.

الموضوعية الذي يكمن وراء هذين السؤالين يشكل مشكلة رئيسية في مجال التأريخ للفكر. إلا أن هذه المشكلة لا تبدو عسيرة الحل فيما يخص موضوع بحثنا. فالنصوص هي بلا ريب المستند الرئيسي. ولكن، ألا يوجد غائية جدلية تربط ما بين الحياة والتأليف؟ ان الجزم أو الافتراض بأن (**المقدمة**) موضوعة انطلاقاً من مشكلة أساسية لا يعني أن دلالة التجربة مقتصرة على مضمون التأليف أو مستنبطة منه؛ وإنما يعني، على العكس، أن التجربة وجدت اكتمالها وتحققها التام في مضمون التأليف. فلو لم يعان ابن خلدون، في حياته اليومية، قضايا كثيرة، عقلية وسياسية في وقت واحد، لما كتب (**المقدمة**). ان العلم بالتأليف الحاصل يرشد الى كيفية حصوله، والعلم بكيفية حصوله يسمح بتحديد دقيق لموقعه. وهذا ممكن بدون خروج عن حدود الموضوعية.

لقد أنجز الباحثون، جزئياً على الأقل، دراسة العوامل الاجتماعية والسياسية، وعلى الخصوص العوامل النفسية، التي يفترض أنها أثّرت بشكل أو بآخر على تفكير ابن خلدون. فالمطلوب الآن هو دمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربة ابن خلدون. بعبارة أخرى، ينبغي الشروع الآن بما هو أبعد من الترميم الموضوعي للوقائع، أي الشروع بالكشف عن الدلالات الحية التي هي بمثابة النسيج الداخلي للفكر. وهذا يتطلب بذل جهد تعاطفي كبير. لا ريب في ذلك. ولكن، ينبغي الإقرار بأن ذلك يشكل شرطاً لا بدّ منه وجزءاً لا يتجزأ من كل عمل تنقيبي تفسيري يتناول تمظهر الإبداع الإنساني. إن معرفتنا لحقيقة تأليف ابن خلدون، وبالتالي لقيمته بالنسبة إلينا، ستظل ناقصة ما دمنا لم نحاول أن نكشف عن تطوره الذاتي بدءاً بمراحل نشأته الأولى، في بيئته الخاصة. ولهذا كله، ستشتمل لوحة المراجع التي لا بدّ من اللجوء إليها على عناصر كثيرة مختلفة، وأهمها: النصوص، المعنى الداخلي لكل حدث، الوقائع الظرفية، الصدى الذي كان للحدث أو للفعل في المجال النفسي الاجتماعي، والموقع الذي لكل

جزء تفصيلي في إطار التجربة ككل. بالنسبة الى تجربة والى فكر في غنى تجربة ابن خلدون وفكره، لا يجوز إهمال أي حدث، مهما كان ضئيلاً.

وهكذا، فإننا نحاول أن نصل الى أقصى الموضوعية، وأن نقدم وصفاً شاملاً يتناسب مع تجربة كلية. فبقدر ما ننجح في ذلك، نستطيع أن نفهم طبيعة وبنية مشكلة (المقدمة)، هذا الكتاب اللغز في الثقافة العربية الاسلامية. وفي سبيل ذلك، علينا أن نحدّد الكيفية التي بها ينبغي استعمال الوثيقة الرئيسية التي هي كتاب (التعريف).

طريق مزدوج. النظرة العامة التي يعطيها المؤلف عن نفسه هي بالتأكيد الطريق الأقرب للدخول الى عالمه. ولكنه طريق مزدوج. صحيح أن كتاب (التعريف) لا يهمنا هنا إلا كدليل، ولكن ذلك لا يسمح لنا بتفسير النظرة التي يشتمل عليها من وجهة خارجية. بالطبع، انه، ككل سيرة ذاتية، جزء من سيرة المؤلف نفسه. إلا أن معنى ذلك أنه يتوجب علينا معرفة معطياته معرفة جيّدة حتى نتجنب كل تشويه وكل تفسير اعتباطي، وبخاصة حتى نتوصل الى تفهم مطابق لسيرة المؤلف في ذاتها.

وعلى العموم، الاختلاف كبير بين دارسي ابن خلدون في تقديرهم لكتاب (التعريف) واستعمالهم له. ولنذكر على سبيل المثال موقفين يمثلان ذلك الاختلاف خير تمثيل. يقول طه حسين: «ما يسيطر عند ابن خلدون هو فكرة الأنا. اهتمامه بنفسه يظهر في سيرته الذاتية كما في سائر مؤلفاته، وانه لمن المرجح أنه لم يكتب سيرته الذاتية إلا بدافع الرغبة في التحدث عن نفسه، وفي إظهار نفسه. وفي الواقع، لقد كان ابن خلدون أول كاتب عربي يخصص كتاباً كاملاً عن تاريخ حياته»[1].

---

(١) راجع: طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ص٢١

ويشير جاستون بوتول من جهته الى «ان سيرة ابن خلدون الذاتية قصيرة جداً، واننا نجد فيها خصائص التصور الشرقي، أو بشكل أعم تصوّر القرون الوسطى، عن الخبر. فهو يروي الواقعات ولا يتعرض للأفكار»[1]. الفرق بين هذين الرأيين في وجهة النظر. يمزج طه حسين في تقديره اعتباراً أخلاقياً يغيب لحسن الحظ تحت قلم جاستون بوتول. ولكن، مهما كان الدافع وراء هذين التقديرين، فالمهم هو أنهما يقفان عند الخصائص البرّانية لكتاب (التعريف)، في حين أن المطلوب هو كشف علة هذه الخصائص، ودلالتها بالنسبة الى كتابة ابن خلدون والى التاريخ. ان لكتاب (التعريف) أهمية قصوى في نظر الفيلسوف المحلل الذي يبحث عن المسارات المحجوبة في تقدم الروح. إذ أنه يتضمن لحظة متميزة من لحظات الوعي والذاتية التاريخية، مما يدل على السبيل المؤدي الى أصول (المقدمة). ومن هنا ضرورة تحليل، ولو سريع، لسماته الرئيسية، من الزاوية التي تهمنا، أي نشوء المشكلة.

من الواضح أن كتاب (التعريف) لا يتصف بشيء من صفات المذكرات الخاصة أو من صفات الاعترافات. ففي لحظة من حياته، قرّر ابن خلدون كتابة سيرته الذاتية. لماذا؟ هذا هو السؤال الأولي الذي نجيب عليه بدءاً ببعض الملاحظات السلبية.

إنه لمن الطبيعي جداً أن يدور خبر السيرة الذاتية على أنا المؤلف. ولكن، ثمة طرق عديدة للإخبار عن الذات. فالشكل الذي ترتديه السيرة الذاتية، يكشف عن حقيقة صاحبها أكثر من غيره من العناصر. لقد وضع القديس أوغسطينوس في إعترافاته أخص ما في كيانه الداخلي - بقدر ما يمكن للخصوصية الداخلية أن تتمظهر وتتموضع. فاعترافاته تشتمل على تحليل دقيق لكل مراحل تطوره. فهو يعاين ماضيه، ويفحص أعماله وأفكاره وعواطفه، ويتهم نفسه، ويدافع عن

(١) راجع: بوتول. المرجع السابق، ص٩

نفسه، ويحاكم نفسه أمام محكمة وعيه المرتدّ الى الايمان والمكرس كله للّه. ويجعلنا نشاهد تحولات النغم اللامتناهي الداخلي، حيث تستعيد النفس انجازاتها وإمكاناتها التي تلاشت وتحولها الى تكفير عن معاصيها، والى ترنيم وصلاة. وعلى العكس من ذلك، فإن ابن خلدون لا يشعر بأي ميل الى تحليل الذات وفحص الضمير. فهو لا يبدي في أي موضع من سيرته الذاتية إهتماماً بتساؤل عن نفسه. وبهذا المعنى، كان طه حسين على حق حيث وضعه في الطرف المقابل لأبي العلاء المعري. وعلى العموم، يمكننا القول أن **(اعترافات)** أوغسطينوس وكتاب **(التعريف)** لابن خلدون يعكسان طبعين وتصورين للإنسان مختلفين جذرياً ومرتبطين بروح الحضارتين اللتين ينتميان إليهما[١].

وفي مقابل ذلك، يجمع الدارسون على الإشادة بصفات اللاتحيّز والموضوعية عند ابن خلدون المؤرخ. هذه الصفات موجودة في نص كتاب **(التعريف)** بصورة إجمالية. ولن نستغرب ذلك إذا تذكرنا أن ابن خلدون وضع هذا النص وألحقه بـ**(كتاب العبر)** حوالي السنة ٧٩٧/١٣٩٥، في أثناء إقامته بالقاهرة[٢]. وفي الواقع، يعرض ابن خلدون في هذا النص «واقعات» حصلت له أو لغيره. إلا أن المسافة التي يقيمها الوعي «التعريفي» بينه وبين نفسه لا تصل الى حدّ جعله مشاهداً مجرداً من كل مصلحة. لقد كتب ابن خلدون كتاب **(التعريف)** مدفوعاً بأهداف محددة في بيئة نفسية اجتماعية محدّدة. ففي موقفه العام يكمن شيء ما عميق. فماذا نستطيع قوله في هذا الصدد؟

يظهر الطابع المحدود لموضوعية ابن خلدون من خلال شيئين: غياب

---

(١) يمكن المقارنة بين عبقريّي افريقيا الشمالية. وفي ظننا ان هذه المقارنة يمكن ان تؤدي الى نتائج هامة.

(٢) **التعريف**، ص٣٠٣ - **المقدمة**، ص٢١٤ - ٢١٦. القسم الأخير من كتاب **التعريف** متأخر قليلاً عما قبله. ولكنه لا يختلف في شيء من حيث الشكل أو الأسلوب.

بعض الواقعات المهمة من نص الخبر «التعريفي»، (مثلاً: كتابات مرحلة الشباب)، والأهمية اللامتناسبة المعطاة للحادثات المذكورة في الخبر. بالطبع، يمكن تفسير ذلك بالنسيان أو بالتناسي، بنوع من التشويه غير المقصود أو ببعض الاعتبارات التي فرضتها ظروف المكان والزمان. ولكن هذه الأسباب، إذا كانت ضرورية لشرح بعض التفاصيل، فهي غير كافية كتفسير شامل. فالتفسير الشامل يقتضي طرح السؤال عن العلة في مستوى الاتجاه العام لكتاب (التعريف). إذا كان ابن خلدون يتوسع في بعض التفاصيل التاريخية، المهمة للمؤرخ أكثر مما هي مهمة لكاتب سيرة، بدلاً من أن يهتم بذكر تفاصيل حياته العينية المهمة، فذلك دليل على أن مشروعه ليس مشروع فحص ضمير واعتراف وكشف عن خصوصية ذاته. ولا يفيدنا شيئاً اللجوء الى أسباب لاواعية. إذ أن الواقع يقضي بأن نتبع الاشارات التي يعطيها الوعي عن نفسه وأن ننطلق منها لاستخلاص الفكرة المسيطرة التي تتفرع منها كل الأسباب الممكن تعدادها.

وأول ما ينبغي عمله هو تحليل مفهوم التعريف. فالتعريف المقصود هنا ليس التعريف المنطقي، وإنما هو التعريف بالمعنى اللغوي العام. والتعريف بالشيء أو بالشخص لا يتطلب من التدقيق والتعمق والحصر ما يتطلب تعريف الشيء أو الشخص. إنه يعني إعطاء معلومات عن الشيء أو الشخص، أو إعطاء لمحة سريعة وعامة، أو إزالة الإبهام واللاتحديد[١]. وعندما يكون الموضوع الرجال العظام، فهو يعني إثبات الملامح العامة لحياتهم وأعمالهم، ولا يستلزم عنصر التحليل، ويرادف الى حدّ ما مفهوم الترجمة. وإذا كان الموضوع مجالاً من مجالات الفكر، فهو يعني عرضاً أولياً أو مدخلاً الى الدراسة المفصلة لذلك المجال. وتحت قلم ابن خلدون، تعني لفظة التعريف رسم صورة عن حياة الشخص، في

(١) راجع: لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، ١٩٥٦، ص٢٣٧.

ملامحها العامة والظاهرة، من الجهة التي يعرفها الناس ويحفظها التاريخ المشترك. ومن هنا نفهم كيف أن ابن خلدون لم يقصد الى كتابة رواية كاملة عن تجاربه. لقد كان مقصوده التحدث عن تمظهرات كيانه التاريخي، الثابتة في نسيج الحياة الاجتماعية السياسية. ولذلك اقترن مفهوم التعريف عنده بمفهوم الخبر. ويظهر ذلك، على سبيل المثال، في ختام الاستطراد الطويل حول أساتذته وشيوخه في أيام أبي الحسن، حيث يقول: «وليس موضوع الكتاب الإطالة، فلنقتصر على هذا القدر ونرجع الى ما كنا فيه من أخبار المؤلف»[١].

الكلمة الأخيرة من هذا المقتبس موجودة في صلب عنوان كتاب **(التعريف)**، وهي تستحق منا كل انتباه وعناية[٢]. لقد قرّر ابن خلدون كتابة سيرة حياته، لا بسبب إنجازاته السياسية، وإنما بسبب إنجازاته العقلية. وهذا شيء في غاية الأهمية ويستتبع نتائج جمة. في عام ١٣٨٢/٧٨٤، اضطر ابن خلدون الى مغادرة تونس، لسبب جوهري، وهو كونه مؤلف **(المقدمة)**[٣]. وبعد أن يخرج المؤلَّف من يدي مؤلفه، تنعكس آثاره عليه، ويتبع قدره الخاص. وفي عام ١٣٩٥/٧٩٧، يقرر ابن خلدون أن يكتب سيرة حياته بوصفه مؤلفاً. وقد كان لهذا القرار أثر واضح في نوعية روايته. فمن يقرأ بتمعن كتاب **(التعريف)** يدرك بسهولة أن كل شيء فيه موجّه ومرتب حول تلك الصفة الأساسية. بعبارة أخرى، يشكل **(كتاب العبر)** تبريراً لكتاب **(التعريف)**، وهذا الأخير يحاول بدوره تبرير **(كتاب العبر)**. ومن هذه الزاوية، لا ينفصل قرار كتابة التعريف عن كيفية تنفيذه.

---

(١) **التعريف**، ص٥٦. انظر ايضاً ص١٤٠، ٣٠٢، ٣٢٨.

(٢) العنوان الكامل كما أثبته ابن خلدون في ذيل **(كتاب العبر)** هو: «التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً».

(٣) راجع القسم الثاني من الفصل الرابع من هذه الدراسة.

ان كتاب (التعريف) يتضمن تعبيراً عن حركة أخيرة للوعي بالذات تكمل بصورة مباشرة الحركة العظيمة التي أوجدت (المقدمة).

جميع الأسباب الأخرى التي يمكن ذكرها لتفسير كتاب (التعريف) من رغبة في المجد والعظمة أو حاجة للعزاء في العزلة أو حاجة للتعويض والدفاع عن النفس أو غير ذلك ليست سوى أسباب ثانية بالنسبة الى حركة الوعي العامة التي تستجمع الحياة كلها حول عامل الإبداع. إلا أن تلك الحركة ليست شفافة لنفسها. فهي تبدو منقسمة في هويّتها. ففي كتاب (التعريف)، ينظر الوعي الى ماضيه وكأنه ماضٍ مستقل تماماً عنه، أي أنه لا يطرح نفسه ناظراً الى ماضيه باعتباره نتيجة خرجت سابقاً من حركته وهي حاضراً مدركة في انتمائها الى صيرورته. الماضي يتمتع فيه بنوعين من الوجود، ولهذا يحدث الانقسام فيه ويساعده على الظهور بمظهر الموضوعية. بعبارة أخرى، يفتقر الوعي «التعريفي» الى الاعتراف الصريح بوضعه كذات. ولو حصل هذا الاعتراف لاندمجت الأنا الظاهرة وتوحّدت تماماً مع الأنا المبدعة. مما يعني أن الذات من حيث هي محور ومصدر مبادرة لم تحقق انسجامها التام. في (كتاب العبر) اتجهت الذات الى إدراك قيمة إبداعها لنفسها. إلا أن بعض ما انطوى عليه ذلك الابداع حال دون وصول الذات الى استجماع كل كيانها واكتمال وعيها بنفسها لنفسها. وبعد، ليس بالشيء القليل الأهمية أن يكون كتاب من هذا النوع قد رأى النور في ثقافة لا تستثير الوعي الذاتي ولا تدفعه بصراحة الى معاناة خلق الذات بالذات.

وهكذا تبدو معطيات كتاب (التعريف) في ضوء مثلث الدلالات: نفسياً وتاريخياً وفلسفياً. سنعود الى الدلالة الفلسفية فيما بعد. ونحصر كلامنا الآن في الدلالتين الأوليين. فبالرغم من موضوعيته، لم يكتب ابن خلدون رواية متوازنة وكاملة عن حياته. ثمة أحداث كثيرة متروكة

في الظل، أو معروضة بشكل سيء بالنسبة الى اللوحة العامة لحياته. ولذا ينبغي إجراء تصحيحات كثيرة على نص (**التعريف**) استناداً الى نصوص أخرى. ومع ذلك، يظل (**التعريف**) الطريق الأضمن لتجنّب المسالك الخاطئة. وعليه، يجب علينا الرجوع الى الانسان كما كان فعلاً، انطلاقاً من الانسان كما رأى نفسه، وبدون ترك المستوى الذي رأى نفسه عليه. وهذا يقتضي اتباع نهج فينومينولوجي أقل ما فيه أنه شديد الدقة واللطافة.

٢ - المعرفة والسلطة

بين العيني والمجرد. الصعوبة التي تواجهنا منذ البداية ناتجة من التحويل التصوري الذي يعرض تحت شكل الخبر المركب المكتوب تجربة متواصلة ومتجانسة، بينما كانت هذه التجربة في واقعها العيني مليئة بالانقطاعات غير المتوقعة والحادثات غير المحسوبة. فالوعي التعريفي يحرك تصورات مجردة؛ وهو نفسه على نحو ما وعي مجرّد. ولذا يجب على الوصف المطابق لصيرورته العينية أن يتجاوز آثار الماضي من أجل إعادة تركيب الحالات الحقيقية والامكانات التي تلاشت في السيرة نفسها. غير أن وجود المجرّد في النص التعريفي بالشكل الذي ظهر فيه يدل على أنه كان حاضراً في صلب كينونة الوعي قبل أن يصبح وعي مؤلف عظيم. وهذا يعني أنه يتوجب علينا أن نغوص وراء مظهر المجرّد كما هو معروض في كتاب (**التعريف**) وان نستكشف نمط الوجود الأصلي لذاك المجرد الذي كان جزءاً لا يتجزأ من حركة الوعي المبدع، لا مجرد انعكاس أو تابع. وهذا هو أساس التحليل المزدوج، المتراجع المتقدم، الذي نقوم به الآن.

انطلاقاً من هذا الأساس، تكتسب المعطيات المتعلقة بنسب ابن خلدون دلالة مغايرة لتلك التي لا ترى فيها سوى مجرد تفاصيل

تاريخية[1]. لا شك في أن النظرة الأولى الى تلك المعطيات منساقة الى تفسيرها كعمل مؤرخ. وقد رأى فيها بعض المعلقين تعبيراً عن تعويض أو إسقاط على ماضي الأجداد لرغبة في المجد غير مشبعة. أي أن ابن خلدون حاول أن يخفف، وهو في عزلة، في مصر، من المصائب التي حصلت له بتوكيد جديد لشرف عائلته الشهيرة، من أصولها في شبه الجزيرة العربية حتى أهله الأقربين، مروراً بسلسلة الأجداد الأندلسيين. ولكن من الواضح استناداً الى ملاحظاتنا السابقة أن هذا التفسير لا يغطّي سوى الجزء السطحي من تلك المعطيات. وفي الواقع، إذا حلا لابن خلدون أن يبيّن لنا أصوله، فليس ذلك بدافع الكبر أو بدافع إظهار مكانته الاجتماعية أو بغير ذلك من هذه الدوافع، وإنما لسبب عميق جداً وله صلة بحياته كلها. ان تذكر الأجداد يترجم التأثير الذي كان لهم على حياته، بدءاً بالعلاقات الاجتماعية التي عاشها في مرحلة طفولته وشبابه. ففي إطار الوعي بالذات، يعبّر استذكار النسب عن إهتمام المؤلف بالتعرف على الأبعاد الحقيقية لكيانه التاريخي، وباكتشاف الممهّدات الأصلية التي لعبت دوراً في تحديد مصيره الخاص. ولذا تتوافق هنا حركة تموضع الوعي مع حركة الولادة والنشأة، ويتطابق تصور الكهل مع بدايات تحرك وعي الشاب كسليل عائلة عالية المكانة في مجتمع تونس. وبالفعل، فقد كانت هذه العائلة بفضل سعة أحوالها ونفوذها في عهد الحفصيين، تغذي في نفوس أبنائها الشعور بعظمة ماضيها وبواجب الاضطلاع بما يسمح به إرث الأجداد على الصعيد السياسي والصعيد الثقافي، كما كانت توفر لهم جميع الشروط الضرورية لنموهم العقلي والأخلاقي: وقد أفاد ابن خلدون من وضعية عائلته الى أبعد الحدود. فكان من الطبيعي أن يعترف بذلك، بالأسلوب الذي كان شائعاً في عصره.

---

(١) التعريف، ص٣ - ١٧.

ما يقوله ابن خلدون عن سنواته الأولى ضئيل جداً. ولكننا بالنّظر الى البيئة العائلية التي نشأ فيها نستطيع إعادة تركيب الحالة النفسية الذهنية في المرحلة الأولى من شبابه. بين العام ٧٣٠/١٣٣٠ والعام ٧٤٦/١٣٤٦، عرف حكم السلطان أبي بكر نوعاً من الاستقرار السياسي. القبائل العربية كانت هادئة، وجيرانه في تلمسان كانوا تحت سيطرة سلطان فاس. فقضى ابن خلدون تلك الفترة في تونس منصرفاً الى الدروس التقليدية، تحت إشراف والده الذي كان متخصصاً في الأدب واللغة العربية وتحت إشراف علماء وشيوخ مشهورين أو أصدقاء للعائلة. وهكذا درس القرآن والحديث وجزءاً مهماً من الفقه المالكي واللغة والأدب[1]. وعلى العموم، نستطيع القول أن دراسته الأولى كانت واسعة بالمقارنة مع تلك التي كان أولاد ذلك الزمان يتلقونها. وتلك كانت الثمرة الأولى لوضعيته الاجتماعية[2]. ولكن لا يخولنا ذلك الذهاب الى أن ابن خلدون قد برهن عن نبوغ مبكر. على العكس، ان ما يلفت الانتباه في شخصيته وما هو سمة مميزة لعبقريته هو قدرته الهائلة على الاستيعاب. فكل فروع المعرفة تهمه. غير أن العلم الذي كان يتلقاه في شبابه الأول لم يكن ينطوي على حافز الى الإبداع. والتأثير النفسي لدروسه الاولى كان يساعد على ترسيخ العقيدة واحترام التقليد ويوجّه الانتباه في الوقت نفسه نحو العلاقات الاجتماعية في الحياة اليومية. فالفقه المالكي يفسح في المجال للعادات والأعراف المحلية، في إطار أمانة دقيقة لبعض المعطيات الأساسية. وإذا أضفنا الى هذا كله تأثير إشتراك العائلة في الحياة العقلية والسياسية لدولة الحفصيين، فإننا نحصل على لوحة تقريبية للوضعية النفسية الذهنية

---

(١) **التعريف**، ص١٧ - ٢٠، ٣٣٥، ٣٤٠ - **المقدمة**، ص١٣٠٥.

(٢) **المقدمة**، ص١٢٤٠ - ١٢٤٢، حيث يشرح ابن خلدون كيف ان تدريس الاولاد في المغرب لم يكن يتعدى تعليمهم القرآن والحديث.

التي عاشها ابن خلدون في شبابه، وهي وضعية كانت تؤهله على الأرجح للقيام بوظيفة شبيهة بتلك التي تولاها والده أو بعض أجداده[1].

غير أن مجرى الأمور قد غيّر معالم اللوحة الى حدّ أنه يستحيل تبيّن الحتميات المتشابكة من الحوادث العارضة والمؤثّرة. صحيح أن ابن خلدون الشاب كان يهيء نفسه للاشتراك في الحياة السياسية للدولة الحفصية وان الهدوء السياسي في أثناء شبابه كان هدوءاً سريع العطب. ولكن، لا شيء كان ينبىء بتلاقي الحوادث الضخمة التي وقعت في عام ٧٤٨/١٣٤٨ وأثرت تأثيرا جذرياً في حياة المجتمع التونسي. وإذا كان كتاب **(التعريف)** لا يذكر تلك الحوادث إلا على سبيل الإشارة، فذلك لا يعني أبداً ان أثرها في نفس عبد الرحمن كان سطحياً أو أن ذكراها قد شحبت مع الأيام. لقد كان تأثير تلك الحوادث في حياة ابن خلدون وفي فكره تأثيراً عميقاً. ولذلك لا يجوز لنا المرور عليها بسرعة. إنها في الواقع ما يمكن تسميته التجربة المنعطف في حياة ابن خلدون. لنحاول إذن ترميمها وكشف طبيعتها الحقيقية.

أثار موت السلطان أبي بكر، في عام ٧٤٦/١٣٤٦، تصارعاً دموياً بين المتنافسين على الحكم[2]. فأتاح ذلك الفرصة للسلطان المريني أبي الحسن للتدخل بحجة إعادة النظام، وكان في الواقع يتحين الفرصة الملائمة منذ بعض الوقت لبسط سيطرته على الدولة الحفصية. فاجتاح تونس، وأزاح الحفصيين عن الحكم، واستقر في قلعة العاصمة. وباشر

---

(١) حول هذه المسألة، أنظر برونشفيك: **تونس في عهد الحفصيين**، الجزء ٢ ص١٦٧ - ١٦٨.

(٢) من اجل قراءة وصف موسع للحوادث السياسية التي جرت في تلك السنة، راجع، برونشفيك: المرجع السابق، الجزء الأول/ جوليان: **تاريخ افريقيا الشمالية**، ص١٣٥ - ١٥٤.

تدعيم سيطرته باتباع سياسة عظمة متشددة، مستعيناً بهيبة مجموعة من العلماء استقدمهم معه من تلمسان ومن فاس. فأحدث ذلك تبديلاً عميقاً في بنية المجتمع التونسي السياسية، إذ اختل التوازن بين العائلة الحاكمة والارستقراطية المسيطرة والقبائل العربية، وضربت مصالح مختلف الفئات الاجتماعية، وبخاصة مصالح القبائل. نجح أبو الحسن في السيطرة على الوضع، ولكن الى حين. فقد أثار بجهله بعض الوقائع السياسية الاجتماعية ومستلزماتها الادارية وبقراره فرض سياسة اقتصادية ضيقة على القبائل العربية، خلافاً لما تعودته، تمرد هذه القبائل بالقرب من القيروان. وتبع هذا التمرد انتقاض ابن تافراكين، الرجل القوي في الدولة الحفصية، عليه، وما عتم التمرد أن عمّ البلاد. وعبثاً حاول أبو الحسن المقاومة في القلعة. فقد اضطر الى ترك تونس، مخلفاً وراءه إنكساراً ذريعاً. والضربة القاضية كانت مزدوجة، إذ انتشر وباء الطاعون وأعلن ابنه أبو عنان خلعه واستولى على الحكم في فاس.

تلك كانت باختصار الحوادث الضخمة التي وقعت بين عام ٧٤٨/١٣٤٨ وعام ٧٥٠/١٣٥٠. وفي إمكاننا تمييز ثلاثة أنواع من العوامل فيها: العامل السياسي، والعامل البيو - إجتماعي الذي شكله الطاعون والذي جاء، على ما هو معروف، شاملاً في الاصابة والتدمير، وأخيراً العامل الثقافي. وإذ نقوم بهذا التمييز، فإننا لا ننسى الطابع الكلي الذي اجتمعت فيه تلك العوامل الثلاثة، وعلى أي حال، فابن خلدون نفسه يدعونا الى اعتماده، إذ يبدو أنه خصص حديثه في كتاب **(التعريف)** عن تلك المرحلة للعامل الثقافي، بعد أن كان قد وصف العامل السياسي في الجزء الأخير من **(كتاب العبر)**[١]، وأشار الى « الطاعون الجارف » في مواضع عدة من **(المقدمة)** وسائر أجزاء **(كتاب العبر)**.

(١) كتاب العبر، طبعة بولاق، الجزء السابع، ص ٢٦٧ - ٢٧٧.

لم تكن الدروس التي تلقاها ابن خلدون قبل الاجتياح المريني دروساً معمقة. ولذلك كانت حماسته عظيمة عندما تسنى له أن يتعرف على العلماء المعروفين الذين جاؤوا في صحبة أبي الحسن، وبالتالي أن يشبع رغبته في العلم والمناقشة والاكتساب. وهكذا توسعت وتعمقت معرفته في اللغة والأدب وفي الحديث والفقه، وبقيت تفاصيل عديدة متعلقة بلقاءاته مع شيوخ تلك المرحلة محفورة في ذاكرته[1]. وهذا هو السبب الذي حمله على تخصيص صفحات طوال للتحدث عن أولئك الشيوخ الذين كانوا مفخرة المغرب. وبالتالي لا لزوم لافتراض سبب آخر، كالذي يفترضه طه حسين حيث يقول أن ابن خلدون «أراد التدليل على أنه يمكن الوثوق بالشيوخ الذين علّموه... حيث أنه وضع كتاب (التعريف) في القاهرة وكان لزاماً عليه أن يظهر أنه على الأقل في منزلة منافسيه وخصومه الذين كانوا يعلّمون في الأزهر »[2]. فمن وجهة الوعي الذي يستجمع تاريخه، تبدو السير التي كتبها ابن خلدون عن شيوخه، وهي رغم تفاوتها مليئة بالحياة، وكأنها تعبير عن إرادة إبعاد النسيان عن أولئك الشيوخ الذين أعجب بهم وأحبهم ولعبوا دوراً إيجابياً في التحضير للتأليف الذي قام به فيما بعد. ان في كتابة تلك السير شكلاً من أشكال الاعتراف بالجميل لا يمكن نكرانه.

وفي الحقيقة، لو لم يكن بين أولئك الشيوخ الذين تعلق ابن خلدون بهم وأشبعوا نهمه الى العلم، شيخ متميز بأسلوبه، متفرد بنزوعه، شهير في جميع أنحاء أفريقيا الشمالية، لما كان الدور الايجابي الذي لعبوه قد تجاوز حداً معيناً. ذلك الشيخ هو محمد بن ابراهيم الآبلي[3]. وفي

---

(١) التعريف، ص٣٠ - ٥٦.

(٢) طه حسين: المرجع السابق، ص٤.

(٣) للمزيد من التفصيل حول علاقة ابن خلدون مع الآبلي، يمكن الرجوع الى الدراسة التي نشرناها في مجلة «دراسات اسلامية» تحت عنوان: «استاذ ابن خلدون: الآبلي».

الواقع، لقد أحدث تعرف ابن خلدون على هذا الشيخ، «شيخ العلوم العقلية» كما يلقبه، وتتلمذه عليه مدة ثلاث سنين، تبدلات عميقة في نشأته. وإليه ينبغي الرجوع في معرض البحث عن الشروط الأولى التي ساعدت عبقرية ابن خلدون على الانطلاق. ومن بين الباحثين، محسن مهدي هو الوحيد الذي حاول استخلاص معنى من لقاء ابن خلدون الشاب والآبلي. إلا أنه، بسبب تفسيره لفكر ابن خلدون في ضوء إشكالية واسعة، لم يتوصل إلا إلى نتائج على شيء من الابهام والحيد عن الصواب[1]. وفي التحليل الأخير، ما تثيره علاقة ابن خلدون مع الآبلي هو مسألة ثقافة ابن خلدون الفلسفية والأصول الفلسفية لنظرياته في (**المقدمة**). فالآبلي هو الشيخ الذي علّم ابن خلدون مبادىء الفلسفة، إذ أدخله عالم العلوم العقلية وأرشده في دراسة المنطق والرياضيات وعلم الأصول وسائر فروع الحكمة[2]. وفيما بعد، ركّز ابن خلدون انتباهه على مسائل فلسفية محددة. إلا أنه واجه المشكلة الفلسفية أو مشكلة الفلسفة في أثناء تدربه على يدي الآبلي. فكيف انطرحت عليه هذه المشكلة؟

كان الآبلي يعتمد في تعليمه على ثقافة موسوعية في مجال العلوم العقلية ويحاول أن يحيي الميل الى العلم النظري وروح البحث النقدي. والتراث الذي كان يرجع إليه هو تراث المشارقة الذي تعزز بعد ابن سينا والغزالي بجهود علمين هما فخر الدين ابن الخطيب الرازي ونصير الدين الطوسي. والمسألة التي أضحت تحتل مركز الصدارة في الطور الأخير من أطوار هذا التراث هي مسألة المعرفة ومعاييرها. فالنظر العقلي كنظر شرعي وذي ثمرة كان قد تراجع وبرزت محاولات لتنظيم فروع المعرفة والتوفيق فيما بينها وتحول الاهتمام نحو مسائل تتعلق

---

(١) راجع: محسن مهدي: المرجع السابق ص٢٩، ٣٦.
(٢) **التعريف**، ص٢٣، ٣٨.

بمصادر المعرفة الانسانية وأنماطها. وهكذا، كما قلنا في دراستنا المشار إليها سابقاً، «واجه ابن خلدون مع الآبلي، في وقت واحد، مشكلة فلسفية ومشكلة الفلسفة. إذا كانت الفلسفة تقوم على النظر العقلي الخالص، فما هو حقها وما هو نصيبها من الحقيقة أو الواقع؟». هذا هو السؤال الذي انطرح، بهذا الشكل أو بغيره، على ابن خلدون في إطار علاقته مع الآبلي. وان أفضل طريقة للتأكد من ذلك هي تفحص أول كتاب وضعه ابن خلدون، وقد وضعه باشارة من الآبلي وتحت إشرافه، ويهمله الدارسون إجمالاً بدون مبرر، ألا وهو كتاب **(اللباب)**.

هذا الكتاب، من حيث هو مختصر لمؤلَّف الرازي الموسوعي **(المحصّل)** وحسب، يشير الى مجموعة من الصفات الأخلاقية والعقلية[١]. واستعراض سريع لمضمونه يساعد على تفهم أفضل للبيئة العقلية التي نما فيها فكر ابن خلدون الشاب. وفي الواقع، يتضمن كتاب الرازي، الذي هو أشبه بخلاصة فلسفية - كلامية، أربعة أقسام. القسم الأول يشتمل على مسائل معرفية حول التصور والتصديق والاستدلال والبرهان والدليل والضرورة وشروط المعرفة النظرية. والثاني يشتمل على مسائل فلسفية خالصة، كما رتبها وبلورها الفلاسفة والمتكلمون، وهي في الدرجة الأولى مسائل الوجود والموجودات، الواجب والممكن، الجوهر والاعراض، القديم والحادث، الواحد والكثرة، العلة والمعلول. والقسم الثالث يشتمل على مسائل كلامية خالصة حول الذات الإلٰهية والأدلة على وجود الله والصفات الإلٰهية والأفعال الإلٰهية وأسماء الله. أما القسم الرابع، فإنه يشتمل على مسائل عدة تقليدية، كمسألة النبوة

---

(١) العنوان الكامل لكتاب الرازي هو: «**كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**»، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥، وهو مطبوع مع تعليقات الطوسي وكتاب آخر للرازي. والعنوان الكامل لمختصر ابن خلدون هو: «**لباب المحصل في اصول الدين**»، ط.تطوان ١٩٥٢. حول نوعية الاختصار، راجع عبد الرحمن بدوي: **مؤلفات ابن خلدون**، القاهرة، ١٩٦٢ ص٦ - ٧.

أو الآخرة أو الإمامة. وفي الحقيقة، جميع المسائل الكبرى التي حركت الفكر العربي الإسلامي تجد مكاناً لها في كتاب (المحصّل)، وهي منسقة تنسيقاً جديداً تحت تأثير النزاع الذي نشب بين الفلاسفة وعلماء العقيدة. الفلسفة تحاول أن تجد منفذاً مقبولاً الى مجال علم الكلام، وعلم الكلام يحاول أن يستوعب بعض العناصر المقبولة من الفلسفة (ذات الطابع الارسطوطاليسي). ولكن هذا التلاقي لم يتحول فعلاً الى تأليف حقيقي[1].

كان ابن خلدون على وعي تام بغنى كتاب (المحصل). فهو يقول في التمهيد لمختصره: «وجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق وأخذ في تحقيق كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهاباً لا تميل همم أهل العصر إليه وأطناباً لا تعوّل قرائحهم عليه»[2]. غير أن ابن خلدون لم يكتف بمجرد الاختصار، تسهيلاً للاطلاع. فقد أضاف تحت قلم الطوسي بعض التعليقات الشخصية، ونظر الى أبعد من تفاصيل المسائل. فالمسافة الزمنية التي تفصله عن مرحلة المناقشات الفلسفية الكلامية ساعدته على الإحاطة بمشكلة الانتاج النظري ككل. لقد حمله الحماس على الجزم قطعياً بأن «العلم الإلٰهي» يفوق فروع العلم جميعاً، إذ أنه يشتمل على مبادىء تلك الفروع ويوفر السعادة لصاحبه. ولكن علم الكلام لم ينتصر انتصاراً ساحقاً، ولم يستطع توكيد استقلاليته ووحدته. فالخلافات بين علماء الكلام، والنزاعات بين المتكلمين والفلاسفة تشهد على ضعف النظر الكلامي. ومن جهة أخرى، توصل ابن خلدون الى ملاحظة مهمة جداً، وهي أن علم الكلام قد ترك من زمن بعيد. فإذا كان الآبلي يحاول أن ينعش الميل الى النظر العقلي، فإن المجتمع لا يأبه

---

(١) راجع: العصور الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في الاسلام، ص١٠٢ غارديه - قنواتي. مدخل الى علم الكلام الاسلامي، ص١٦٠ وما بعدها.

(٢) اللباب، ص٢٠.

لجهوده وقصده.. الذين يطلبون المعرفة يطلبونها فقط لأغراض دنيوية، أي أنهم لا يبحثون بواسطتها عن السعادة الكاملة، ولا رغبة عندهم في التبحر في المطوّلات. وهذا كله يعني أن بناءات العقل النظري لها فائدة محدودة.

تدل هذه الملاحظات، بالرغم من طابعها الموجز، على أهمية مقدمة **(اللباب)** بالنسبة الى تطور ابن خلدون النفسي والذهني. ففي هذه المرحلة من تطوره، لم يتوصل صاحبنا الى إلقاء الشك بوضوح على القيمة الداخلية للنظر الفلسفي. إلا أنه بدأ يلاحظ ويفكر في فائدة المعرفة النظرية ومحدداتها الاجتماعية التاريخية. إذا كان المجتمع لا يهتم بانتاج العقل النظري، فهذا يدل على أن عمل العقل النظري لا يتحدد فقط بمعيار المنطق والحقيقة. فهناك حالة المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره. وهي تشكل محدداً رئيسياً لعمل العقل النظري. ان مرتبة المعرفة محددة بحاجات المجتمع العامة. بعبارة أخرى، لا يتعلق العالم المجرد للعقل النظري بالمنطق وحسب، وانما يتعلق أيضاً بالواقع، العيني والاجتماعي. وبالطبع، فقد كانت ردة فعل ابن خلدون على هذه المسائل ردة عامة وعلى شيء من الإبهام. ولكنها كانت تعكس حقيقة الواقع المصاب بالتفكك والانحطاط والانحلال. وقد جاء الطاعون والحرب ليكملا ما كان ناقصاً من مشهد الانحطاط والخراب.

في كتاب **(التعريف)**، يذكر ابن خلدون دوماً الطاعون والحرب معاً، ليعيد الى الذاكرة الظروف التي هلك فيها عدد من العلماء الذين كانوا قد أتوا الى تونس مع أبي الحسن، وبعضهم كان على علاقة وثيقة مع والده، أو قضى أياماً أو شهوراً في منزله. ولكن موت هؤلاء العلماء لم يؤثر في نفسه بقدر ما أثر فيها موت والديه. وموت هؤلاء جميعاً أحدث في نفسه شعوراً ما بالعزلة لن يفارقه طول حياته. وإذا كانت ذكرى هذه المصائب سريعة في نص **(التعريف)**، ففي **(المقدمة)** يتوسع

ابن خلدون ويرسم صورة شاملة عن الوضعية الاجتماعية التاريخية بجميع أبعادها. لنقرأ ما كتبه في أواخر الأربعينات من عمره: «واما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم. هذا الى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها وفلّ من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة»[1].

هذه الصورة الحالكة تعبّر عن مشاعر القلق والخوف التي عاشها ابن خلدون الشاب في الوقت الذي كان يتفتح فيه على الحياة ويتهيأ لمواجهتها. وبعد أن أصبح فجأة مسؤولا عن نفسه، تعين عليه أن ينخرط في غمار مجتمع لا يبعث فيه شيء على الاطمئنان. وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي حمله على المراقبة والموازنة بين القوى المتصارعة حتى يختار الجهة التي يمكنه التعاون معها. وهكذا تسنى لابن خلدون الشاب أن يتعلم أشياء كثيرة من الكتب، وفي الوقت نفسه أن يكتشف أشياء كثيرة من خلال حياة المجتمع التونسي

(١) المقدمة، ص٢٥٨.

وما عرفه آنذاك من ظروف عصيبة. تسنى له أن يعاين وقائع الحرب بين أبي الحسن والقبائل العربية، واللعبة المعقدة جداً والمكونة من مصالح ومناورات ومؤامرات وتحالفات، كما تمكن من إدراك الترابط بين الحكم السياسي والمصالح الاقتصادية ونمط معاش الجماعات. فالقبائل العربية تمردت لأنها أصيبت بالحيف في مصالحها. ولكن الحكم السياسي الذي جوهره السيطرة يستطيع اللجوء الى مختلف الوسائل لتدعيم سيطرته. وفي الواقع، لم يكن أبو الحسن يقصد الى غير ذلك عندما استقدم معه مجموعة العلماء من فاس ومن تلمسان. بعبارة أخرى، انكشف الحكم السياسي كعامل محدِّد ومحدَّد. نجاحه متوقف على تصرف معين مبني على معرفة بالقوى والجماعات الفاعلة. والسيطرة بالقوة لا يمكن أن تدوم طويلاً، وخاصة بعد أن غاب المثال الديني من ساحة الحياة السياسية وأصبح الصراع العسكري هو القاعدة الوحيدة. فبعد انتصار القبائل وانقلاب ابن تافراكين، عاد بنو حفص الى الحكم في تونس، ولكن دولتهم، بعد أن أصابها ما أصابها من حرب وطاعون، لا توفر حظوظاً كثيرة لمستقبل لامع. وكان ابن خلدون يتأمل ذلك كله، ويعي تماماً صعوبات الوضع الذي هو فيه. وهذا هو السبب الذي جعله لم يفرح كثيراً عندما دعاه ابن تاقراكين الى وظيفة كاتب العلامة[١]. لقد كان شاعراً بتفوقه العقلي وبالطموح الكبير في نفسه[٢]. ولكن لم يكن في وسعه سوى الانتظار والترقب حتى تسمح له الظروف بتحقيق طموحه.

وهكذا شهد ابن خلدون في أواخر العقد الثاني من عمره حوادث ضخمة، وعاش هو نفسه تجربة حاسمة. التاريخ يواجهه بمختلف أشكاله: تاريخ عائلته، تاريخ التقليد الثقافي، الأدبي والفقهي والكلامي

---

(١) التعريف، ص٥٧ - ٥٨.

(٢) التعريف، ص٢٣، ٨٠، ٢٤٩.

والفلسفي، تاريخ دول المغرب ونزاعاتها... ويضغط هذا التاريخ على فكره المتقبل على مختلف الأصعدة: العيني والمجرد، النظري والعملي، المباشر الآني والبعيد غير المحدّد. ويثير في نفسه تساؤلات كثيرة... ولكن، عشرون عاماً ستنقضي قبل أن تتحدد المشكلة بدقة وينتظم الجواب.

توسط السياسة. المرحلة التي تبدأ الآن في حياة ابن خلدون مرحلة طويلة، معقدة، وليس من اليسير تخليص تشابكاتها. وفي **(التعريف)**، يكرس لها ابن خلدون صفحات وصفحات، بدون أي طابع أو تعليق تحليلي. وليس في نيتنا ههنا، عرض تفاصيل وتقلبات هذه المرحلة[1]. وإنما سنكتفي بما هو جوهري فقط، أي بما ينير موضوع بحثنا الذي محوره تفاعل الحوادث والتفكير.

مع عودة الحفصيين الى الحكم، بدأت مرحلة سياسية جديدة في تاريخ تونس، ولكن ابن خلدون لم يبتهج لعودتهم. فالضعف الذي أصاب الدولة الحفصية وموت والديه وذهاب أساتذته مع انسحاب المرينيين، كل ذلك كان يدفعه الى البحث عن مستقبله في بلد آخر، وبالتحديد في بلاط بني مرين، أسياد المغرب. ولكن قرار الرحيل قرار صعب. يشهد على ذلك ما حاوله محمد، أخو ابن خلدون الأكبر، من صدّه ومنعه من ترك تونس وركوب مركب المغامرة[2]. إلا أن ابن خلدون كان جاداً في قراره اللحاق ببني مرين. وجاءته الوظيفة التي أسندها إليه ابن تاقراكين، فاستعملها لتحقيق مأربه. وبالفعل، فقد

---

(١) يتضمن كتاب عبدالله عنان «ابن خلدون: **حياته وتراثه**»، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٣، ص١٢ - ١٠٩، عرضاً مفصلاً عن حياة ابن خلدون السياسية.

(٢) **التعريف**، ص٥٨ «فلما رجع بنو مرين الى مراكزهم بالمغرب، وانحسر تيارهم عن افريقية [تونس] واكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة واشياخ،فاعتزمت على اللحاق بهم، وصدني عن ذلك اخي وكبيري محمد رحمه الله.»

خرج مع العساكر التي أرسلها سلطان تونس لمواجهة عساكر الأمير أبي زيد، صاحب قسنطينة. ولما انهزمت عساكر الحفصيين. نجا ابن خلدون بنفسه، وقضى أشهراً عدة في المغرب الأوسط، وأفلح في نهاية الأمر في الوصول الى فاس حيث وجد ما يرضيه في بلاط أبي عنان من جوّ سياسي وثقافي[1]. وهكذا لم يجد ابن خلدون صعوبة كبرى في الرحيل الى بلاط بني مرين. إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية قراره الذي يدل بوضوح على قوة شخصيته واعتزامه على مجابهة مشاق المغامرة وأخطارها. ومنذ ذلك الحين، حمله الاعتداد بالنفس وطغيان الشباب، كما يقول، على الوقوع في شتى أنواع الظروف. وفي الحقيقة، إذا نظرنا الى رحيله من تونس الى فاس نظرة شاملة ثاقبة، فإننا نجد فيها تعبيراً عن احتجاج على الاتجاه الانحطاطي للحضارة ورفض للحالة المتردية التي كان محكوماً عليه بها لو بقي في تونس. لقد أكد ابن خلدون برحيله هذا إرادته في التفاعل اللامحدود مع حياة عصره السياسية والثقافية. ولن يعود الى تونس إلا بعد زمن طويل. وسيواجه بعد عودته، أي في عام ١٣٨٢/٧٨٤، رفضاً من جهة فئة من النافذين في الدولة الحفصية مقابلاً لرفضه لهذه الدولة في عام ١٣٥٢/٧٥٣. مما يعني أن نوعاً من الالتزام في التاريخ لا يفتدي صاحبه إلا بالعزلة.

في فاس. اهتم ابن خلدون بمواصلة دروسه. ولكن تيار الحياة السياسية جذبه بسرعة. فأصبح همه الأكبر أن يستطيع إقامة التوازن بين مقتضيات العمل العقلي ومقتضيات العمل السياسي اللذين يتجاذبانه بشدة. وفي الواقع، كل ما في حياة ابن خلدون من مغامرة يتجمع حول هذين الوجهين من شخصيته. ففي فترة أولى، انصب على

---

(١) التعريف، ص٥٨ - ٦٨.
راجع عن تاريخ مدرسة فاس تفاصيل شيقة في دراسة جاك بيرك المنشورة في المجلة التاريخية للقانون الفرنسي، باريس ١٩٤٩.

تحصيل العلم. ولكن لم يطل به الزمن حتى انغمس في دسائس البلاط، وعرف السجن، ثم المجد. وحمله طموحه اللامحدود على الانتقال الى بلاط آخر. فلم يسمح له، خوفاً منه، إلا بالتوجه الى الأندلس. فانتقل الى الأندلس، وعاش فيها فترة من الهدوء والمجد والتوازن بين تعاطي العلم وتعاطي السياسة. ثم عادت حركة التجاذب من جديد في اتجاه العمل السياسي ووصلت الى أقصى درجاتها، وتولى ابن خلدون منصب الحجابة في بجاية، دون أن ينقطع عن العلم والتعليم. إلا أن الوضع أخذ بالتأزم، وعدم الاستقرار وانسداد المسالك بالتزايد. وبقي التأرجح قوياً لفترة من الزمن قضاها ابن خلدون متنقلاً بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس. وفجأة، غادر ابن خلدون الساحة السياسية، واعتزل في قلعة ابن سلامة. وخرج من عزلته تلك (كتاب العبر).

في ضوء هذا الوصف، تنكشف الروابط العميقة بين مغامرات ابن خلدون السياسية وتأليفه. وفي الواقع، لم يشعر ابن خلدون في أي فترة من هذه المرحلة من حياته بأنه خرج من دائرة التجاذب والتمزق بين الحاجة الى العمل والحاجة الى المعرفة. ففي جميع فترات هذه المرحلة، نراه منكباً على تحقيق طموحاته السياسية وطموحاته العقلية، ولا نراه أبداً مستعداً للتخلي عن هذه أو تلك، إلا بعد أن انسدت المسالك وتلبدت أجواء التورط السياسي بما ينذر بالعواقب الوخيمة. خرج ابن خلدون من تونس حاملاً تطلعات وآمالاً عريضة، فعاش التناقض بين إرادة المجد السياسي في منطقة منقسمة على نفسها، متشرذمة، مفككة، وبين إرادة المعرفة، في مجتمع لم يكن حضور المعرفة فيه سوى ذكرى وتراث. وفي إطار هذا التناقض ينبغي فهم التصارع المستمر في نفسه بين تطلعاته وخيباته. المقاطع التي تتحدث في (التعريف) عن نداء العلم وإلحاحه كثيرة. إلا أن إلحاحها يزداد قوة وضغطاً بقدر ما تتجمع

المآزق في التجربة السياسية[1]. وفي هذا الاتجاه أيضاً، ينبغي فهم تحضير (**المقدمة**). والسبب هو أننا، إذا كنا عاجزين عن تتبع تطور أفكار ابن خلدون في علاقاته مع مختلف البلاطات ومختلف القبائل - نظراً لقلة المعلومات الأكيدة حولها -[2] فإننا نستطيع على الأقل تبيين مستلزمات ومعنى ذلك التناقض الذي اخترق حياته وانتهى بولادة (**المقدمة**). وفي الحقيقة، ان هذا التبيين هو السبيل الوحيد الممكن لإدراك أعماق فكره.

انضوى نشاط ابن خلدون العقلي في هذه المرحلة على الأصعدة الثلاثة: البحث، والتدريس، والتأليف: حول البحث والتدريس، لا نملك سوى إشارات غامضة، لا تسمح لنا بتحديد كيفية متابعته لأبحاثه والمواد التي كان يعلّمها. ولكن من الواضح أن الاطلاع الواسع الذي عرضه في (**كتاب العبر**) قد حصّله في أثناء هذه المرحلة، في أغلبيته ان لم يكن في كليته، بدون أن ينفصل تحصيله له عن التأمل والنقد. لقد ساعده الانتقال من عاصمة الى أخرى، ومن حلقة من العلماء الى أخرى، على تكوين ثقافة موسوعية في مجالات العلوم الدينية والتاريخ والأدب وعلوم الحكمة.وانكبابه المتواصل على البحث وعلى الاحتكاك مع «شيوخ العلم» دليل على أنه لم يتوصل بعد الى مطلوبه. أما تأليفه في هذه المرحلة، فإنه كان عبارة عن كتب ظرفية، لم يصل إلينا منها شيء، ولم يذكرها ابن خلدون في (**التعريف**)، وإنما ذكرها له بعض

---

(١) التعريف، ص٦١، ٦٨، ١٠٥، ١١١ - ١١٢، ١٤٤ - ١٤٥، ٢٤٠ - ٢٤٣، ٢٤٥.

(٢) الاسئلة التي يمكن طرحها في هذا الصدد هي على سبيل المثال: ماذا كان تصور ابن خلدون للسياسة عندما كان على علاقة وثيقة جداً مع الملك النصري، محمد الخامس؟ ماذا كانت نواياه عندما تقرب من قبائل رياح؟... في الواقع لا يمكن تقديم اي جواب اكيد على مثل هذه الاسئلة، والتخمين في مثل هذه الحالة ليس الحل الأفضل.

معاصريه[1]. فما هي؟ وما قيمتها في سياق تطوره الفكري؟

إنها خمسة، وهي كما ذكرها الوزير ابن الخطيب: شرح البردة، وشرح للرجز الصادر عن ابن الخطيب في أصول الفقه، وموجز في المنطق، وكتاب في الحساب، وتلاخيص من كتب ابن رشد. لم يصل إلينا نصّها، ولكنها تستحق منّا وقفة قصيرة. إذ أن لها أهمية خاصة بالنسبة الى عقلانية ابن خلدون وتصوره للفلسفة. وانه لمن الواضح أن النصّين الأولين لا يتضمنان مشكلة ولا يهماننا كثيراً. أما الثلاثة الأخرى، فينبغي إثارة التساؤل حولها.

يبدو الكتاب في الحساب أقل الثلاثة إلتباساً ومثاراً للجدل. فابن خلدون لم يبرهن في يوم من الأيام على أنه تخصص في علم التعاليم تخصصاً معمقاً. العرض الذي خصّصه للعلوم الرياضية في الباب السادس من (المقدمة) يدل على أن معلوماته في هذا المجال واسعة ومتينة[2]. والمرجّح أنه، بعد أن تلقى مبادىء علم التعاليم على يد الآبلي، تابع تحصيله في أثناء إقامته في فاس. مما يسمح بالظن أن الكتاب الذي ألفه يشبه كتاب (اللباب) ويختصر كتاباً لابن البنا، أو

---

(١) راجع: ابن الخطيب: **الاحاطة في اخبار غرناطة**، وكتاب المقري: **(نفح الطيب)**، الجزء الرابع، القاهرة، ١٣٠٥ هـ، ص١١. يذكر المقري كتاب **(اللباب)** في عداد الكتب التي وضعها ابن خلدون في شبابه. وقد تحدثنا عنه سابقاً. وتجدر الاشارة الى ان كتاب **الاحاطة** الذي اخذ عنه المقري قد تم وضعه في سنة ٧٦٥/١٣٦٤، كما تجدر الاشارة هنا الى الوصف الذي يصف به ابن الخطيب، الوزير والأديب الاندلسي الشهير، صديقه ابن خلدون، ويقول عنه: «رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل،... اصيل المجد، وقور المجلس،... صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية،... سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور،... حسن العشرة... مفخر من مفاخر التخوم المغربية.»

(٢) **المقدمة**، ص١٠٩١ - ١١٠٢. (يضع ابن خلدون في عرضه الجبر ضمن العلوم العددية، وعلم البصريات ضمن العلوم الهندسية، ويختم عرضه بلمحة عن الازياج في العلوم الفلكية).

لغيره. والشيء نفسه تقريباً يصح على الموجز في المنطق. لكن، هنا، ينطرح سؤال هام: من هو المؤلف الذي رجع إليه ابن خلدون لكي يضع ذلك الموجز؟ هل هو ابن رشد أم مؤلف مشرقي كالخونجي؟

هذا السؤال مرتبط بالسؤال الذي ينطرح حول التلاخيص التي وضعها ابن خلدون من كتب ابن رشد، وهو السؤال عن مدى معرفة ابن خلدون لفكر ابن رشد. وهذا السؤال مهم جداً، والجواب عليه عسير. فالذين يميلون الى ربط ابن خلدون وردّه الى الخط القويم للفلسفة العربية الاسلامية يعتمدون على تلك التلاخيص وينطلقون منها لتفسير فكر ابن خلدون في إطار إشكالية الفلسفة الرشدية، الاسلامية من جهة والارسطوطالية من جهة ثانية. ولكن الفحص الدقيق للمعطيات التي بين يدينا يمنع من اللجوء الى مثل هذا التفسير. فابن خلدون لا يبدو أبداً متأثراً تأثراً مباشراً بابن رشد، واطلاعه على مؤلفات الفيلسوف الأندلسي كان على ما يبدو إطلاعاً محدوداً جداً. والأسباب التي تدعم هذا القول عدة. ففي **(التعريف)**، ابن رشد مذكور مرة واحدة، وبوصفه ملخّصاً لكتب أرسطو[١]. وفي **(المقدمة)**، نجده مذكوراً بالاسم أكثر من مرة، ولكن في جميع المرات بوصفه ملخصاً أو شارحاً لكتب صادرة عن مؤلفين يونانيين، وعلى الأخص أرسطو[٢]. والرأي العام الذي لابن خلدون عن مؤلفات ابن رشد يتلخص في هذه العبارة: «وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف»[٣]. ومن جهة ثانية، لا يذكر ابن خلدون اسم ابن رشد بين أسماء المؤلفين في الطب، بينما يذكر الرازي والمجوسي وابن سينا وابن زهر. ولا يشير إليه في معرض الحديث عن النزاع الذي نشب بين

---

(١) التعريف، ص ٦٥.

(٢) . المقدمة، ص ٤٣٣، ١٠٩٠، ١١٠١، ١١٠٥، ١١١٢.

(٣) المقدمة، ص ١١٠٨.

الغزالي والفلاسفة. فالرد الذي قام به ابن رشد على الغزالي جدير على الأقل بالإشارة. ومن جهة أخرى، لا نجد تحت قلم ابن خلدون أي مؤشر أكيد يسمح لنا بالافتراض أنه عرف فكر ابن رشد التوفيقي والمعروض في كتاب **(فصل المقال)** وكتاب **(مناهج الأدلة)**. أما فكر ابن رشد السياسي، فيبدو أن ابن خلدون لم يعرف شيئاً منه[1]. وفي مقابل ذلك، يتمتع ابن سينا في نص ابن خلدون باعتبار مميز. فهو «زعيم» الفلاسفة. (والفضل في ذلك يعود جزئياً لبنية مؤلفاته المذهبية الجامعة). وسائر الفلاسفة يتحدد موقعهم بالنسبة له. فهم يمهدون له، أو يتبعوه أو ينقدوه[2]. وإذا أضفنا إلى هذا كله ما أصاب فلسفة ابن رشد من معارضة واضطهاد، فإننا نحصل على ما يمكننا الاستناد إليه لتحديد العلاقة بين ابن خلدون وابن رشد. ففي نهاية الأمر، لا يبدو لنا من الجائز اعتبار ابن خلدون مكملاً مباشراً للفلسفة اليونانية العربية. وهذا لا يلغي كون فكره واقعاً تحت تأثير هذه الفلسفة. وإنما يعني أن فكره لا يرتكز على معطياتها الأساسية نفسها ولا يتجه في الاتجاه نفسه الذي سارت فيه. ان ثقافة ابن خلدون الفلسفية لم تطرح أمامه وجهاً لوجه القضية الشائكة المتعلقة بالتعايش بين الفلسفة والشريعة، وإنما طرحت أمامه قضية قيمة الفلسفة من حيث هي نتيجة للنظر العقلي. وهكذا تجاوز تفكير ابن خلدون تقليد الفلسفة العربية

---

(١) يبدو أن ابن خلدون كان يجهل تماماً تعليق ابن رشد على **(جمهورية)** أفلاطون. راجع بخصوص هذا التعليق روزنتال: تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، وانظر أيضاً للمؤلف نفسه الفكر السياسي في العصور الوسطى الاسلامية، ص٢٥٦، ومن جهة أخرى، لا يزال الرأي الذي أبداه جوتيه في كتابه عن ابن رشد (باريس، ١٩٤٨، ص١٤) وكرره بدوي **(أعمال مهرجان ابن خلدون**، ١٩٦٢، ص١٥٥) والقائل بأن ابن رشد عرف **(السياسيات)** لأرسطو، بدون سند حقيقي. انظر فالزر **مؤلفات يونانية منقولة الى العربية**، ص٢٤٣.

(٢) **المقدمة**، ص١٠٩٣ - ١٠٩٧، ١١٠٥، ١١٠٧، ١١٠٨، ١٢٠٦.

الاسلامية، وانطوى على إشكالية جديدة. وعليه، يبدو لنا أن ما لخصه ابن خلدون من كتب ابن رشد كان ذا قيمة محدودة، متصلة بالناحية التعليمية أكثر مما هي بالتفلسف بالمعنى الحصري. ومن المرجح جداً أن تكون الكتب التي لخّصها شروح ابن رشد على منطق أرسطو وعلى مؤلفاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

يبقى سؤال توقف عنده بعض الدارسين وينبغي بحثه هنا. وهو: لماذا أغفل ابن خلدون ذكر كتاباته في مرحلة الشباب في كتاب (التعريف)؟ هل هو تجاهل مقصود؟ أم مجرد إهمال؟ كل الافتراضات ممكنة. ولكن لا يجوز في رأينا الاعتماد على هذا التجاهل لاستخراج حجج تؤكد نوعاً من الحذر تجاه الفلسفة، كالحجة القائلة بأن ابن خلدون أراد التغطية على ماضيه الفلسفي، بسبب وجوده في مجتمع يعادي الفلسفة والفلاسفة[1]. لا، لم يكن ابن خلدون ليخشى خصومه، لا في المغرب، ولا في مصر، ولم يحاول في كتاب (التعريف) التغطية على بعض جوانب ماضيه، خوفاً أو تملقاً. لقد قرّر كتابة سيرة حياته باعتبار نفسه مؤلف (كتاب العبر). وبالمقارنة مع هذا الكتاب العظيم، لا تستحق الكتابات الصغرى أن تذكر. وبعد، ما الخطر الذي كان يُشكّله ذكر كتاب (اللباب) على ابن خلدون؟ لقد كانت كتابات ابن خلدون الشاب مذكورة في كتاب (الاحاطة) للوزير ابن الخطيب. وكان ابن خلدون يعرف ذلك، فآثر لهذا كله صرف النظر عنها وعدم التوقف عندها[2].

---

(١) علي الوردي: منطق ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) التعريف، ص ٤٠، ٤٢، ١٢٩ - ١٣٠. في عام ١٣٦٨/٧٦٩، ارسل ابن الخطيب رسالة الى ابن خلدون يقول له فيها انه بعث كتاب «تاريخ غرناطة» الى مصر مع جملة كتب اخرى. وهذا يعني ان ابن خلدون كان معروفاً في مصر قبل قدومه اليها عام ١٣٨٢/٧٨٤.

وهكذا يدل ابن خلدون على أنه كان شديد الميل الى العلوم العقلية، وعلى أن عقلانيته قد تشدّدت وتوضّحت في هذه المرحلة من حياته. فبعد فترة تحمس للنظر اللاهوتي الميتافيزيقي، مال اتجاهه العقلاني نحو مجالات أشد صلابة، يستطيع العقل فيها التثبت بنفسه من متانة معطياته الخاصة. وبالنسبة الى هذه المتانة ينبغي تقييم المعارف التي يحصّلها الانسان بنفسه، فتصبح مقبولة أو مرفوضة. وفي الحقيقة، لم يكن الاهتمام بالمنطق والرياضيات، وهو اهتمام موجه نحو البحث عن كيفية المعرفة اليقينية، السبب الأوحد لميل عقلانية ابن خلدون عن آفاق «العلم الإلهي». فلقد كان لتجربته السياسية دور حاسم في ذلك.

تجربة ابن خلدون السياسية مشوبة بالالتباس. اننا نجهل مقاصد الرجل الحقيقية. ولذلك، وفي سبيل توضيح الموقع الذي تحتله تجربته السياسية في الإطار العام لنشأته، ينبغي التمييز بين أربعة مفاهيم مترابطة بشدة فيما بينها، ومن شأنها أن تتيح معالجة مقبولة لجوانب تلك التجربة المعقدة. وهذه المفاهيم هي: الفكرة السياسية، أي المبادىء والأهداف التي توجه العمل السياسي، والنظرة السياسية، أي المجموعة المنظمة للتصورات المختلفة عن جوانب الواقع السياسي، والمعرفة السياسية، أي مجموعة المعلومات والخبرات المستمدة من التجربة السياسية، وأخيراً العمل السياسي الذي يمكن أن يكون ممارسة فعلية للحكم أو سعياً الى ممارسته. بواسطة هذه المفاهيم الأربعة نستطيع بسهولة الإحاطة بطبيعة تجربة ابن خلدون السياسية وبمعناها. وفي الواقع، لا يترك طموح ابن خلدون أي شك حول الطابع المصلحي والأناني لتصرفاته[1]. ولكن هل كان عند ابن خلدون فكرة عن إصلاح المجتمع؟ وهل كان ينوي تنفيذها بواسطة الاستيلاء على الحكم؟ ربما. ولكن الوقائع التي بين يدينا لا تشتمل على أي مؤشر يفيد أن ابن خلدون

---

(١) التعريف، ص٦٠ - ٦١، ٨٠، ٨١ - ٨٢.

كان يستلهم مثالاً سياسياً في أثناء تنقلاته وتحركاته وتورطاته. لو وجد هذا المثال، لكان قوامه إرادة التوفيق بين الحكم من حيث هو قائم على القوة، والشريعة من حيث هي المرجع الأساسي لتنظيم المجتمع، والعقل من حيث هو أداة تمييز الصالح والمفيد. ولقد رأينا سابقاً أن ثقافة ابن خلدون لم تطرح أمامه بشكل سافر مشكلة التنظيم الجذري للمجتمع. ومن جهة ثانية، لا يبدو مؤلف (التعريف)، في أي موضع من كتابه، معذباً بسبب المسافة بين واقع عصره السياسي والمثال الديني أو الفلسفي للمدينة الكاملة. ومن جهة ثالثة، لم يكن التساؤل حول نظام الحكم وتراتب السلطة والنظام السياسي الأفضل شيئاً مزدهراً في تاريخ المغرب. وهذا كله يفسر عدم وجود فكرة سياسية موجهة لعمل ابن خلدون السياسي. كان المثال القديم للدولة، المستمد من الشريعة والمنتعش لفترة في أيام الموحدين، ينكشف أمام ابن خلدون في صورة مثال يغرق، ولم يكن للتساؤل الفلسفي حول السيادة وتنظيم الدولة أي وجود في عصره. المثالية السياسية تولد في مجتمعات يستحيل تحقيق الانسجام السياسي فيها بصورة عينية مباشرة ويشعر العمل السياسي فيها بالحاجة الى تبرير عقلي. فالاضطراب الحاصل من جهة والتوق الى الدولة الكاملة من جهة ثانية يتضافران ويدفعان بالفكر الى البحث عن أفضل أشكال الحكم. ولم يكن هذا هو الواقع في عصر ابن خلدون وتجربته. فلا غرابة في عدم وجود أي تطلع مثالي عنده. لقد كان المحرك الرئيسي في حياة ابن خلدون السياسية محركاً شخصياً محضاً. فقد كان واعياً بتفوقه، وساعياً للحصول على مجد مناسب لأصوله وصفاته[1]. ومن الدلائل على سعيه الأناني الى الرئاسة انه، عندما أحس بخطر على نفسه، لم يتردد في إرسال أخيه ليقوم بالمهمة المطلوبة منه[2]. ولم يشعر بأي حرج عندما غادر غرناطة، وكان يتمتع فيها

(١) التعريف، ص٧٧ - ٧٨.

(٢) التعريف، ص١٠٣، ١١١.

بحياة هنيئة ومرتبة ممتازة، قاصداً سلطان بجاية الذي دعاه لتولي منصب الحجابة[1]. ان تولي السلطة سبب للحصول على جميع الخيرات والملاّذ. إنه هدف في حد ذاته[2].

ولكن إذا كانت الفكرة السياسية لم تتولد من العمل السياسي، فهذا لا يعني أن ابن خلدون كان معارضاً لسيطرة الفكرة السياسية على العمل السياسي. المسألة هي مسألة كيفية قيام العلاقة بين الطرفين. ففي حياة ابن خلدون، لم يكن الارتقاء الى مستوى الفكرة السياسية إمكاناً حقيقياً موجوداً في صلب الحركة الاجتماعية السياسية. وعلى العكس، كان من الممكن بلورة نظرة ما سياسية، انطلاقاً من معلومات مستمدة من الخبرة الحية أو من التراث. وهذا بالفعل هو الطريق الذي سلكه ابن خلدون.

والحق أن وضعية ابن خلدون النفسية والاجتماعية والذهنية كانت تؤهله للسلوك في ذلك الطريق بجدارة. فبينما كان منخرطاً في غمار الحياة السياسية حتى أذنيه، لم يفقد القدرة على الرؤية الواضحة الدقيقة التي تدرك في وقت واحد تفاصيل الوضع وبنيته العامة. ومن المعروف أن السير في وضع إجتماعي سياسي دائم التغير يقتضي براعة وليونة وسرعة وقدرة على التوقع، وعلى الأخص علماً بالثوابت التي تبقى رغم التغير. وعليه، نفهم كيف أن حالة اللاإستقرار في حياة ابن خلدون السياسية ساهمت في تفتيح ذهنه على جميع ظاهرات الحياة الاجتماعية السياسية. والذين يحكمون على هذه الحالة من خلال منظور معاصر، ويرون فيها انتهازية ووصولية وعدم وفاء، لا يفهمونها في إطار القرن الذي عاش فيه ابن خلدون ولا

---

(١) التعريف، ص٩٦، ١٠٤، ١١٠.

(٢) المقدمة، ص٤٦١.

يدركون أهميتها العميقة في تمكين ابن خلدون من عدم الالتصاق وعدم الغرق في جزئيات دولة بعينها[١]. ان يقظة التفكير تحول التجريبية والذرائعية المحدودة الأفق الى تعرف عقلاني على الواقع. وفي إطار هذا التعرف، يتكون التصور العقلي للواقع السياسي الاجتماعي. وانطلاقاً من هذا، لا يصعب تفسير الباقي، وتبيين الغنى الذي ينطوي عليه تفاعل الممارسة والتفكير. وفي الواقع، كان تنقل ابن خلدون المستمر بين دول متعددة ومتشابهة - وإذن صالحة للمقارنة - سبباً لكي يتحول الى مراقب نفساني واقتصادي وتاريخي واجتماعي، ولكي يدرك كيف يمارس الحكم، ويعلم ما يجري في بلاطات السلاطين وما يشعر به الشعب، ولكي يعرف ما تشكله في السياسة القوة العسكرية والمالية، وما يقوي الدولة أو يضعفها، الخ.. والى جانب مشاهداته العينية ،كانت قراءاته وتأملاته في كتب الفقه والتاريخ والسياسة تسعفه وتقدم له الإطار التصوري الضروري للسيطرة ذهنياً على عالم تجربته. وهكذا تلاقت عناصر التجربة وعناصر التفكير النظري في ذهن ابن خلدون، وحملته معاً على إعادة النظر في مسألة التعقل.

العمل السياسي والمعرفة السياسية شيئان متعلقان بالعقل العملي. ولكن المعرفة السياسية، بقدر ما تتميز عن الوضعية التجريبية، تنطوي على ما هو مجرّد وتميل في بعض جوانبها نحو العقل النظري. وقد رأى ابن خلدون بكل وضوح هذه الحركة التي تنطلق من العيني الى المجرد وخصص لها تحليلاً جميلاً. ففي أحد الفصول الأخيرة من (**المقدمة**)، عقد مقارنة بين النهج الفكري عند رجل السياسة والنهج الفكري عند رجل العلم، الفقيه أو الفيلسوف، وبرهن أن رجل العلم النظري لا يستطيع مباشرة السياسة بسبب ابتعاده الشديد عن التجربة الاجتماعية[٢]. ان رجل العلم النظري معتاد على الابتعاد عن الواقع

---

(١) أنظر برونشفيك المرجع السابق الجزء الثاني، ص ٣٨٠ حيث يوجد توضيح كاف للمسألة.

(٢) **المقدمة**، ص ١٢٤٥ - ١٢٤٧.

الحسي وعلى الاقتصار على الأفكار المجردة العامة التي من شأنها أن تصلح في كل مكان وزمان. فالفيلسوف يرتكز على معيار المطابقة للبرهنة على حقيقة أفكاره، والفقيه يتطلب أن يخضع الواقع لمقتضيات مبادىء الشريعة والقناعة التي يستمدها من مبادئها. ولكنهما لا يستطيعان مباشرة الواقع العيني كما يطرح نفسه علينا. إذ أن التطابق بين الذهني المجرد والكائنات الجزئية أو الفردية يضعف أو يتلاشى بقدر ما يبتعد الذهن عن الواقع الخارجي ويتحرك فقط في عالم المجردات. وعلى العكس من ذلك، فإن رجل السياسة مدعو باستمرار الى العمل في ظروف خاصة، وفي خضم واقع متحرك بلا انقطاع، وقراره لا ينتج حقيقة مجردة، بل فعالية حسية. وبقدر ما يتطلب العمل السياسي رجوعاً الى المعرفة، يتعين على العقل السياسي أن يحيط بالواقع من زاوية جزئياته التي لا محيد عنها. ولذلك لا يجوز للعقل السياسي أن يقع في التعميمات المتسرعة وفي الاستنباطات المحكمة شكلاً. فمهمته تتطلب الانتباه لكل حدث، ولكل واقعة، ولكل وضع خاص، وبالتالي تكوين معرفة غنية، دقيقة، نافعة. ان رجل العلم النظري يجهل طبيعة العمل السياسي. ولذلك لم ينجح الفكر النظري دوماً في تطبيق مضامينه وإدخالها في مجرى التاريخ. وهذا يعني أنه يجب على العقل أن يتصرف حيال الواقع «كالسابح لا يفارق البرّ عند الموج» خوفاً من الغرق والهلاك.

هذا التشبيه الجميل يعبّر تعبيراً تاماً عن النقطة التي انتهى إليها تطور ابن خلدون الذهني تحت تأثير تجربته السياسية. وخلاصة الأمر أن ضرورات العمل السياسي تركت أثراً عميقاً على صعيد نظرته الى المعرفة. وضرورات الفكر الصحيح عنده رفضت ترك السياسة في حالة اللاتحديد التام. بعبارة أخرى، تحتاج المعرفة الصحيحة بالواقع الاجتماعي السياسي الى شيء آخر غير المنطق الذي يهتم فقط بالحقيقة

الصورية. إنها تحتاج الى منهج مناسب يكشف عن تمفصلات الواقع العيني ويؤدي الى تعقله تعقلاً نظرياً مطابقاً.

وهكذا يتبين كيف تحول ابن خلدون بعد مرحلة نشأته الأولى التي اختتمها بكتاب (اللباب)، وكيف أصبح في منتصف الأربعينات من عمره جاهزاً للقيام بالتأليف بين معطيات تجربته السياسية ومعطيات تفكيره العقلي. فما هي المشكلة الرئيسية العامة التي بنى عليها ذلك التأليف؟

٣ - المشكلة

الفشل والعزلة. عندما توجه ابن خلدون الى قلعة ابن سلامة، كان قراره نهائياً بالخروج من حلبة السياسة في جميع أقطار المغرب والانقطاع الى البحث والتأليف. وفي الواقع، قضى في قلعة ابن سلامة أربع سنوات، «متخلياً عن الشواغل كلها»، منصرفاً الى التأمل في تجربته وفي تاريخ أقطار المغرب. وقد عرض حصيلة تأمله في (كتاب العبر) وعلى الأخص في الكتاب الأول منه، أي (المقدمة). وفي الحقيقة، لا بد من الاعتراف بأن عزلة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة من اللحظات الكبرى في تاريخ العقل البشري، تلك اللحظات التي لن ينكشف سرّها تماماً ولن يستنفد غناها[1].

لقد كانت تجربة ابن خلدون عبارة عن انخراط كلي في كلية حركة عصره. وفي قلعة ابن سلامة، وعت هذه التجربة نفسها كتجربة كلية. وقد وعت نفسها بهذا الشكل لأنها لم تحقق عينياً الانسجام بين تناقضاتها. ففي التأمل العقلي وبواسطته، انقلب الممثل مشاهداً،

---

(١) التعريف، ص٢٤٥ - ٢٤٦. عن كيفية تأليف (المقدمة)، وسائر اجزاء (كتاب العبر)، راجع: ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون. القاهرة، ط ١٩٦١/، ص١١٧ وما بعدها، ومحسن مهدي: المرجع نفسه، ص٤٩ - ٥٢.

وتحولت حياته، وأصبح الفشل طريقاً الى النصر. فما عجزت التجربة عن تحقيقه، حقّقه العقل على صعيده. وهكذا تحولت التجربة الى انفتاح على الواقع، وتحول التصور العقلي الى وسيلة لتكثيف نتائج التجربة وعبرها. بعبارة أخرى، اضطلع الفكر بمهمة توحيد ما بدا مجزأً، مبعثراً، في التجربة الحسية، وحاول الوصول الى الانسجام المفقود. ولكن الطريق الى ذلك التوحيد لم يكن ليقف عند حدود تجربة ابن خلدون الشخصية. إذ أن هذه التجربة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المغرب في مجمله، وبالتالي بتاريخ المشرق الاسلامي في مجمله. ولذا كان لا بد من أن يمرّ ذلك التوحيد بالتاريخ العربي الاسلامي في عمومه. وهكذا استعاد الوعي بالذات في شخصية ابن خلدون أبعاده التاريخية. فمهمة تجاوز الفشل دارت حول الصعوبة الموجودة في الواقع وأرجعت الفشل الى التاريخ والى مسار الحياة الاجتماعية نفسه، هذا المسار الذي يعبر عن حالة الدولة من جهة، وعن بقايا حركة حضارية تحتضر. وفي هذه الوجهة يبدو تأمل ابن خلدون في عزلته، من حيث تحوله من تأمل في تجربة شخصية الى وعي بالتاريخ، وكأنه النقطة المضيئة في صيرورة إجتماعية تاريخية تبحث عن فهم نفسها. ولم يكن الفشل في نهاية الأمر سوى الفرصة التي أتاحت ظهور هذه النقطة المضيئة، وبالتالي استرجاع أبعاد التاريخ العربي الإسلامي في عمومه. وعليه، إذا كان ثمة خط واضح لتجاوز الفشل، فإنه كان موفوراً في تعقل إطاره وشروطه وعلله، أي في تفسيره تفسيراً يقلل من قيمة ما هو عرضي فيه.

إذا صح هذا التحليل، فاننا نفهم سبب تهافت جميع الحلول، من نوع التسليم بالأمر الواقع، التي لا تتناسب مع الإرادة الأصلية في السيطرة وتحقيق الذات. لقد كان طموح ابن خلدون كبيراً ومغامرته مهمة الى حدّ أنه لم يكن ممكناً له أن يقبل بأقل من تجاوز لفشله متناسب مع شخصيته. وهذا التجاوز لم يكن ممكناً خارجاً عن دائرة

العقل أو الروح. فتفسير الفشل تفسيراً تاريخياً موضوعياً جاء تعبيراً عن تلك الإرادة التي لم تعرف الوهن، بالرغم من كل ما أصابه، أي إرادة المعرفة التي أبت أن تجرفها نتائج فشل الإرادة المعاصرة لها، أي إرادة القوة والسلطة. وفي حقيقة الأمر، خرجت (**المقدمة**) من تمازج هاتين الإرادتين. فلنحاول توضيح ذلك.

حلول ينبغي استبعادها. ثمة ثلاث قضايا، مترابطة فيما بينها ترابطاً شديداً، تبدو لنا خارجة عن إطار مشكلة ابن خلدون. الأولى تتعلق بالنظرية الفلسفية عن السلطة أو الحكم المثالي، والثانية بالأخلاق السياسية، والثالثة بفن العمل السياسي. وفي الواقع، وكما ذكرنا سابقاً، لا يبدو التساؤل الفلسفي حول مبادىء الحكم وكيفياته قد راود تفكير ابن خلدون. فلا السؤال عن تنظيم المجتمع وإصلاحه، ولا السؤال عن شروط حصول ذلك، حاضر في ذهنه. أضف الى ذلك أن ابن خلدون، عندما كان في عزلته في قلعة ابن سلامة، كان قد بلور تصوراته الفلسفية، وهذه التصورات كانت تعارض بصورة عامة التأمل الفلسفي الموغل في التجريد[1]. وإذن، لم يكن ممكناً لإرادة المعرفة عنده ان تسلك في وجهة المثالية السياسية أو في وجهة البحث الفلسفي عن أسس السلطة.

واستبعاد هذه الوجهة يؤدي الى استبعاد القضية الأخلاقية من حيث أنها تتناول مبادىء العمل السياسي وقواعده وضوابطه. فلا مجال لطرح قضية الاخلاق السياسية في مجتمعات ألغت كل دور لخطاب العقل وأضحت ساحة السياسة فيها كلياً تحت سيطرة القوة والعنف. ومن جهة ثانية، كان الفقهاء والكتاب السياسيون قد توسعوا في معالجة هذه القضية، في ضوء مقتضيات الشريعة التي لا تفصل الأخلاق عن الحقوق. وابن خلدون كان يعرف ذلك تماماً، ويعرف كذلك أن أي

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

إعادة بحث أي جانب من جوانب الاخلاق السياسية كانت شيئاً شبه ممتنع وبدون فائدة[١]. والحق أن لنشأته على المذهب المالكي دوراً في تركه أمور العمل لقواعد التقليد والعرف. وفي عزلته في قلعة ابن سلامة، لم يكن همه الأول التفكير في العمل، حقوقاً وواجبات، فضائل ورذائل، في أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية. كان همه الأول أن يفهم ويفسر. ولذا تقدمت في ذهنه «الواقعات» على «الواجبات»، وتحدّدت بها مشكلته الرئيسية.

ومن جملة ما يمكن إيراده للدلالة على عدم اهتمامه بمشكلة العمل إنه لم يفكر في وضع كتاب في الفن السياسي، أي في كيفية ممارسة الحكم والوصول إليه والمحافظة عليه، مع أن حياته وخبرته السياسية كانتا تؤهلانه جيداً لوضع مثل هذا الكتاب. على هذا الصعيد، نجد فارقاً كبيراً بين ابن خلدون ومكيافللي. فهذا الأخير أراد وصف الوسائل والطرق التى تمكن «الأمير» من الوصول الى الحكم ومن البقاء فيه[٢].

---

(١) المقدمة، ص٩٩٣، ١٠١٧.

تجدر الاشارة هنا الى مخطوط مهم هو بمثابة عرض شامل للفكر السياسي كما عرفه العالم الاسلامي ومارسه وكرسه. وعنوانه: **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، لمؤلفه ابن رضوان. وفي الواقع يعالج هذا الكتاب في فصوله الخمسة والعشرين جميع جوانب الممارسة السياسية في ظل الملكية الخلافية. وبالنسبة الى كل جانب، يجمع المؤلف نصوصاً من المفكرين المشهورين كابن حزم والطرطوشي والماوردي، او نصوصاً منسوبة الى رجال كبار في السياسة كعمر او معاوية... ومجموع الكتاب واضح، نافع، ولكنه يخلو من اي جهد نقدي. وقد لقي ابن خلدون المؤلف في تونس وفي فاس (**التعريف**، ص٢٣، ٤٢ - ٤٥). وعرف على الأرجح كتابه الذي لا يزال تاريخ تأليفه غير مؤكد بدقة، ولكن من المرجح ايضاً ان تأثير ابن رضوان على ابن خلدون لم يكن تأثيراً عميقاً محدداً. اذ ان كتابه في السياسة النافعة لم يشتمل على اي اطروحة جديدة حقاً في مجال الفكر السياسي. ولعل الخدمة الفضلى التي قدمها لرجل طموح مثل ابن خلدون كانت توفير لوحة جامعة من الأفكار السياسية المختلفة التي عرفها التراث العربي الاسلامي.

(٢) مكيافللي: **الأمير**، الفصل الثاني وغيره. المقارنة بين ابن خلدون ومكيافللي ممكنة، وقد قامت محاولات عدة في هذا الصدد. ولكننا نعتقد ان هذه المقارنة ينبغي ان تأخذ بعين الاعتبار الفوارق بينهما اكثر مما فعله الدارسون حتى الآن.

ولكن وصفه ينطوي في حقيقة الأمر على غايات سياسية عميقة. فكل فن سياسي يستلزم نظرية في العمل، أي في نهاية المطاف فلسفة سياسية. ولم يكن وارداً عند ابن خلدون طرح فلسفة سياسية لتوجيه العمل السياسي العيني. فالفارق بينه وبين مكيافللي يكمن في القصد الأساسي وفي الوضعية الحضارية العامة، وليس فقط في مسألة الفن السياسي.

ان نتيجة هذه الملاحظات السلبية تقربنا من القاع الحقيقي لفكر ابن خلدون. ففي (المقدمة)، لا ريب في أن عناصر عديدة تنتمي الى هذا أو ذاك من هذه الحلول المستبعدة. إلا أن النظرة العامة التي تندرج فيها تلك العناصر تتجاوز السياسة من كل الجهات، ففي قلعة ابن سلامة، لم يكن موضوع تأمل ابن خلدون محركات العمل السياسي وآليته وحسب، وإنما كان محركات الدول ومصيرها ككل. أي أن موضوع تأمله كان حركة التاريخ. في قلعة ابن سلامة، كان الوعي بالذات فاقداً القدرة على مواجهة المستقبل والتخطيط له، كما كان فاقداً التطلع الى المثال. ولذا انكفأ على الماضي، وتحول الى وعي بالتاريخ.

التاريخ كمجال للتعرف على مصير الدول. استناداً الى الشروح السابقة، نستطيع الآن مباشرة تحديد المشكلة الرئيسية في فكر ابن خلدون وصياغتها بما يمكن من الضبط والدقة. فالسؤال البسيط والدقيق الذي ينبغي لنا الإجابة عنه هو: لماذا أصبح ابن خلدون في عزلته في قلعة ابن سلامة مؤرخاً؟ قد يندهش القارىء أو الدارس المستعجل لطرح هذا السؤال. ولكن التحليل الذي يتوخى الدقة والعمق الحقيقي لا يمكنه إلا أن يبدأ بتقديم جواب عنه. وإلا، فإن كل تفسير سيأتي مضافاً من خارج وكأنه قناع يخفي المعالم الحقيقية لفكر ابن خلدون. وهذا السؤال في حقيقته يشتمل على شقين. الشق الأول منه يتناول صيرورة فكر ابن خلدون في ذاته ولذاته، والشق الثاني منه

يستلزم الرجوع الى تفسير عام يتناول فكر ابن خلدون كظاهرة ثقافية تاريخية. وبالطبع لا يمكن معالجة الشق الثاني قبل الشق الأول. فلنحاول الآن معالجة الشق الأول، على أن نعود الى الشق الثاني فيما بعد.

في خاتمة المدخل العام الى (المقدمة)، المخصص للحديث عن «فضل علم التاريخ» يذكر ابن خلدون التغيرات الجذرية التي أصابت بلاد المغرب في عصره، ويشير الى ما أنجزه المؤرخ الشهير، المسعودي، ويبرر ما يريد القيام به. لنقرأ هذا النص: «وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة.... وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»[1].

هذا النص هو، دون أي ريب، في غاية الأهمية. إذ أنه يشتمل على كل ما يلزم لفهم تحول ابن خلدون الى مؤرخ. لنفحصه إذن بكل عناية وانتباه.

لنلاحظ أولاً حرص ابن خلدون على ربط مشروعه بحاجة موجودة في عصره بصورة ملحة. هذه الحاجة منسجمة مع تجربته والعبر التي استخرجها منها. إنها هي منطلق مشروعه ومبرّره. فابن خلدون يدرك نفسه شاهداً على التبدل الجذري الشامل الذي طرأ على أحوال المغرب. وانطلاقاً من كونه شاهداً، يريد أن يروي ما حدث[2]. والفعل

(١) المقدمة، ص٢٥٨. انظر ايضاً ص٢١٢ حيث يتحدث ابن خلدون عن اسباب تأليف (كتاب العبر): «ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم...».

(٢) حول الشهادة والرواية، راجع تحليلات القرافي الدقيقة في كتاب (الفروق)، القاهرة، ١٣٤٤ هـ، جزء ١، ص ٤ - ١٧.

الذي يجمع الشهادة والرواية بشكل ثابت هو فعل التدوين. فالتدوين يعني بالنسبة الى الوعي القيام بجهد لتثبيت شيء معاين موضوعياً، كما وصل الى الوعي عن طريق الحواس، أي كتابته بكل أمانة وبدون نقصان. وبالنسبة الى الشيء، يعني فعل التدوين احترام ذلك الشيء في طبيعته وفي الصورة التي ظهر للوعي فيها. ان فعل التدوين أكثر من مجرد الشهادة. إنه فعل يطال الوجود نفسه. فهو تثبيت في الوجود بواسطة الكتابة لشيء يتهدده النسيان والعدم. وتاريخ المغرب يحتاج الى من يدوّن ما جرى فيه من انقلابات اجتماعية شاملة. فمن يستطيع القيام بالمهمة بأحسن مما يقوم بها اللاعب الشاهد المعتزل؟ يدرك ابن خلدون أهمية موقعه بالنسبة الى تاريخ المغرب كله، ويضع نصب عينيه نموذج المسعودي. فالمسعودي تجول في كثير من البلدان. وأفاد من محاولات المؤرخين قبله. ووضع تاريخاً جامعاً لأخبار البلدان والدول حتى عصره. فهو يصحّ أن يقتدى بما فعله لعصره. ولذا لا يتردد ابن خلدون في إعلان قصده في أن يكون أصلاً بالنسبة الى تاريخ المغرب لعصره، كما كان المسعودي أصلاً بالنسبة الى تاريخ المشرق لعصره. ولكن إرادة السير في خط المسعودي تنعكس على فعل التدوين وتجعل منه فعلاً معقداً ومتطلباً لعمليات فكرية عدة. وهذا كله يعني أن قرار التأريخ الذي اتخذه ابن خلدون تجاوباً مع حاجة عصره قرار متعدد الأسباب والأبعاد.

وإذا جمعنا نتائج هذا التحليل مع ما قلناه سابقاً، فإن قرار التأريخ هذا ينكشف لنا على حقيقته ويظهر الفشل السياسي في أصله. ففي الفشل وبسببه، تبلور الحدس المركزي عند ابن خلدون واتخذ شكل وعي حاد بالتبدل الاجتماعي التاريخي الشامل. ولكن، حتى يتحول هذا الوعي بالتبدل الى إرادة لتدوينه في كتابة تاريخية، لا بد من شرط إضافي. وفي الواقع، لا يرجع الوعي الى الماضي، حتى لو كان

متمتعاً بقدرة كبيرة على الحفظ، إلا انطلاقاً من مصالح ومؤثرات في الحاضر. بعبارة أخرى، ينبغي للماضي الذي يتجه الوعي نحوه أن يشكل قيمة بالنسبة الى الحاضر وأن يكون مضمونه قابلاً للاندراج في حقل الوعي الحاضر. والدائرة المتوسطة التي تجعل هذا الاندراج ممكناً هي الدائرة التي يتقرر فيها الحاضر، أي دائرة السياسة. فبعد أن يعترف الوعي بأهمية الحدث السياسي في ذاته، يستطيع مدفوعاً بدوافع مختلفة أن يتحول الى وعي تأريخي، وأن يستعمل الماضي من أجل إضاءة مسار الحوادث التي تنجت منه أو ارتبطت به. هذه هي الوجهة التي ينبغي اعتمادها لفهم طبيعة قرار ابن خلدون. وفي الواقع، لم تنكشف كثافة الماضي لابن خلدون في كل أبعادها ومعانيها إلا بفضل توسط تجربته السياسية وما رافقها من تفكير متواصل. وهذا ما يشرح جزئياً على الأقل السرعة التي اتخذ بها قراره، وخطّط وأنجز مشروعه. ان الوعي بالتبدل الاجتماعي التاريخي الشامل يدلّ على يقظة السياسي وعلى الأهمية التي كان يوليها لمجمل الواقع الاجتماعي السياسي ومقوماته المختلفة. ومحور هذا الواقع إنما هو الدولة. مما يعني أن التبدل المشهود هو تبدل في واقع على نوع من التنظيم أو الانتظام وقابل للمعاينة من جهة تنظيمه أو انتظامه وتطوره. وهكذا يكون قرار التأريخ عند ابن خلدون قراراً لتدوين الماضي من حيث هو مجال للتعرف على مصير الدول ويتوحد فيه تفسير الدولة وتفسير التاريخ.

ومن هنا، نستطيع أن ننتقل الى الجوانب الأخرى التي يشتمل عليها تحول ابن خلدون الى مؤرخ. فقراره بتدوين «أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها» لا ينفصل عن الواقعية العملية التي كانت قاعدته في حياته السياسية كلها. والواقعية في العمل السياسي تعتبر في الدرجة الأولى الوقائع والقوى وعلاقاتها بعضها مع بعض. فلا بدّ لها من الموضوعية والدقة والتنبه الى التغيرات

المتواصلة في حلبة الصراع على السلطة. وقد اكتسب ابن خلدون كمؤرخ كثيراً من الواقعية العملية التي طبقها. فأدرك أنه لا يجوز رؤية الواقع الاجتماعي السياسي من جانب واحد، وفهم أن الرواية التأريخية ينبغي أن تتناول الوقائع في علاقاتها بعضها مع بعض، وان مسألة الموضوعية إنما هي جزء من مسألة المعقولية أو التعقل. بعبارة أخرى، إذا كان الوعي التاريخي يرى الى الماضي باعتباره حاضراً انقضى، ويقبل بفكرة زمانية الانسان وبلا عودة التغير، ويعترف بأهمية الماضي، فذلك لأنه يبغي استخلاص معقولية ما، بالاستناد الى السببية والى نهج عقلي في البحث. ان الواقع التاريخي مقصود في وعي ابن خلدون كمجال لشرح فشله، وبالتالي لشرح نجاح أو فشل الأفراد والجماعات فيه. والحكمة المقصودة ليست أكثر من استخراج العبرة من تفسير صحيح بقدر المستطاع لحركة التطور التاريخي الشامل.

إذا صحّ هذا التحليل، فإنه يرشدنا الى نوعين من النقص: النقص الذي نجده عند دارسي ابن خلدون الذين يفسرون فكره بالنسبة الى مقاصد يتوهمونها عنده أو يفترضونها دون أدلة كافية، والنقص الذي نجده عند ابن خلدون نفسه على صعيد التاريخ وفلسفته. ولذا ينبغي التشديد على كيفية انطراح المشكلة الرئيسية عند ابن خلدون وعلى مضمونها. ان القصد الرئيسي الذي قصده ابن خلدون هو كتابة التاريخ وتعقله في ضوء مقتضى تبيين آلية التطور الاجتماعي السياسي واحترام جميع الوقائع في نسيج الحياة الاجتماعية.

التاريخ كعلم. البعد الأخير في مشروع ابن خلدون يتعلق بتراث علم التاريخ في الثقافة العربية الاسلامية. لم يكن ابن خلدون جاهلاً بهذا التراث. ولذلك، كما توافق قراره بكتابة التاريخ، تاريخ المغرب على الخصوص، مع مشكلته الشخصية، حاول أن يبرّر مشروعه بالنسبة الى المؤرخين الذين سبقوه. فكيف نوى تدوين الأخبار التاريخية، وهو

العليم بأحوال المغرب ومناطقه والحامل ثقافة واسعة وعميقة في مجالات العلوم الدينية والعلوم العقلية؟

كل تأريخ هو إدراك بالرجوع الى الوراء للصيرورة الإنسانية، أياً كان التصور حول طبيعة هذه الصيرورة أو معناها. فاللجوء الى الذاكرة الشخصية ضروري أحياناً. ولكن المؤرخ لا يستطيع في أي حال الاكتفاء بها. إذ يجب عليه منذ البدء جمع الأخبار المروية المتناقلة وتمحيص أحوال ناقليها الخلقية والنفسية. هذا الواجب، كان ابن خلدون يعرفه تماماً بفضل عمل المؤرخين السابقين الذين أخرجوا كتابة التاريخ من دائرة الأسطورة وجعلوا منها صناعة متميزة. ولكن الواقعية السياسية علّمت ابن خلدون عن حقائق التاريخ ما ليس في كتب المؤرخين وأخبار الرواة. فجعلته في موقع أبعد من مجرد المطالبة بضرورة نقد الرواة. فمن الشروط أو الصفات المتوجبة على المؤرخ الهادف الى إدراك الواقعات التاريخية في حقيقتها العينية، فضلاً عن الروح النقدية، الضبط والدقة والاستعداد لتفحص كل خبر في ذاته من حيث الشكل ومن حيث المضمون. والمؤرخون السابقون تباينوا كثيراً في نوعية مسلكهم التأريخي. ولذلك، كان أول ما تعين على ابن خلدون القيام به هو نقد مسلك المؤرخين السابقين من وجهة الروح الواقعية التي ينبغي أن تكون في أساس كل علم. وقد أدى به هذا النقد الى صياغة منهج معين في فحص الأخبار التاريخية. ولكن هدف ابن خلدون يتخطى مسألة المنهج الشكلي، على أهميتها الكبرى. إذ أن ما يريده من خلال نقد المؤرخين السابقين هو الوصول الى تكوين معرفة تامة، أي مؤسسة في الواقع وفي الفكر. الكلام التاريخي الواقعي هو كلام عقلي معقول، أي كلام يستوعب التشابكات المعقدة بين الحوادث ويجمع تفاصيلها في قالب متماسك. والوسيلة الوحيدة في رأي ابن خلدون لحصول ذلك إنما هي السببية. فعقل

الحوادث يكون باكتشاف أسبابها وعللها. ولكن طموح ابن خلدون يتخطى هذه النقطة أيضاً. لقد حاول المسعودي الانتقال من مستوى الأخبار الخاصة بعصر أو جيل الى مستوى «الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار»[1]. وأسهم بذلك في تعميق تفسير الحوادث التاريخية. فلم يكن أمام ابن خلدون، وهو الباحث عن تفسير عام لشروط التطور الاجتماعي السياسي، إلا أن يسير على الطريق الذي سار عليه المسعودي. ويصبح إذا نجح «إماماً للمؤرخين يرجعون إليه. وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه»[2]. وهذا يعني أن المعقولية التأريخية لا تستقيم فقط بالسببية التسلسلية، وإنما تتطلب ربط هذه السببية بعموم الواقع الاجتماعي المتطور. بعبارة أخرى، المعقولية التاريخية التي يتطلع إليها ابن خلدون لا تصبح معقولية تامة إلا إذا كان قوامها بنية إجتماعية سياسية متحققة ومعقولة في وقت واحد.

بنية اجتماعية سياسية متحققة ومعقولة، تلك هي العناصر الجوهرية لمشكلة ابن خلدون. وفي إطار هذه المشكلة، تتحدد معالم الحدس المركزي الذي هو الوعي بالتبدل التاريخي وبضرورة تدوين هذا التبدل. فمن جهة أولى، تدفع الحاجة الى تفسير واقعي تفكير ابن خلدون نحو الوضعية الاجتماعية العامة التي تكتنف الحوادث الفردية. ومن جهة ثانية، تدفعه الحاجة الى تفسير عقلي الى البحث عن أساس المعرفة المطابقة. وقد حاول ابن خلدون السيطرة على تجاذب هاتين الحاجتين. فالحركة العامة التي تشمل (المقدمة) يمكن رسمها في شكل خط مقوس، قمته تمثل مشكلة المعرفة التاريخية، وجانباه يمثلان أساسها النظري وأساسها السوسيولوجي. وهذه الحركة العامة، البسيطة والمعقدة في وقت

(١) المقدمة، ص ٢٥٧.

(٢) المقدمة، ص ٢٥٨.

واحد، لا تنكشف أمام الانتباه التحليلي إلا على أساس الوعي بأن (المقدمة) تشكل خطوة كبرى في الظهور التدريجي للعقل التاريخي.

• • •

هكذا، على ما يبدو لنا، توصل ابن خلدون الى تصور تأليفه. فإذا نظرنا الى هذا التأليف من وجهة التطور الذي هو حصيلته، فإنه لا يعسر علينا فهم حلقاته وتمفصلاته. وفي الواقع، لا يمكن فهم الوحدة التي تلف موقف ابن خلدون الفلسفي ونظرته الدينية وفكره التاريخي والسوسيولوجي إلا في سياق تطوره النفسي الذهني الاجتماعي الذي شمل تأثيره جميع نواحي تأليفه. وعلى هذا الأساس نستطيع الآن مباشرة دراسة الجواب المعروض في (المقدمة). ولما كان من الضروري توضيح وجه التماسك في فكر ابن خلدون لزم أن نبدأ بتحليل أساسه الفلسفي. وبعد دراسة هذا الأساس، ننتقل الى دراسة منهجه وفكره التاريخي. وأخيراً ندرس واقعيته السوسيولوجية التي هي ثمرة مبادئه ومنهجه.

هذا كله يشكل التفسير التحليلي لواقعية ابن خلدون. وهذا التفسير ضروري، في الحقيقة، بالنسبة الى التأريخ المتين للفكر. ولكننا سنتخطاه بسبب الغاية التي توجه بحثنا، وهي فهم شروط ممارسة التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الاسلامية. ومن أجل أن نتمكن من تحقيق تلك الغاية انطلاقاً من وضع ابن خلدون المتميز، ينبغي لنا أن نكمل التفسير التحليلي بتفسير جدلي. لذا، سنحاول القيام بهذا التفسير الجدلي في القسم الثاني، حيث ندرس الموقع الذي يحتله فكر ابن خلدون الواقعي في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية. وذلك على أمل أن تكون نقطة الوصول محطة لانطلاقٍ جديد.

الباب الأول

تفسير تحليلي لواقعية ابن خلدون في أصولها ونتائجها



الفصل الأول

نقد العقل النظري

وضع المسألة - موضوع هذا الفصل هو الفكر الفلسفي الخالص عند ابن خلدون، كما عبّر عنه بصورة صريحة أو ضمنية في (**المقدمة**)، وبخاصة في الباب السادس منها المخصص للعلوم والتعليم. والمقصود الأخير منه هو التوصل الى استخلاص الأساس الذي أقام عليه ابن خلدون بناء علم العمران. فقد أوصلنا المدخل الى عتبة هذا البناء، وعلينا الآن أن ندرسه من الداخل بتحليل نظامي لاجزائه وتناسقها المنطقي.

وانه لمن المستحسن ان نذكر ههنا أننا، اذ ندرس فكر ابن خلدون الواقعي، لا نودّ مقابلته او تحديد وضعيته بالنسبة الى الفلسفة العقلانية والمثالية الحديثة [1]. فعقلانية ديكارت ونقدية كانط ومثالية هيجل انماط من الفكر الفلسفي لا تشترك في شيء مع فكر ابن خلدون من جهة اشكاليتها العامة. ان اشكالية فكر ابن خلدون الفلسفي محددة جوهرياً بمعطيات الفلسفة اليونانية - العربية، وبخاصة في وجهها

---

(١) من اجل الاطلاع على مقارنات من هذا النوع، راجع: عبد العزيز الحبابي، في اعمال ندوة الدار البيضاء، أيار، ١٩٦٢، ورئيف خوري، في مجلة الطريق، المجلد الثالث، العدد ٣.

الارسطوطالي والأفلوطيني. والمعلومات التي يوفرها لنا تقدم الفلسفة الحديثة تساعدنا على تبين السمات الحديثة لفكر ابن خلدون. ولكن الفائدة الأولى لتلك المعلومات ينبغي ان تكون في مساعدتنا على ادراك قيمة هذا الفكر بالنسبة الى التراث الفلسفي الكبير في العصور القديمة والوسيطة.

ومن جهة ثانية، اننا، اذ نصف فكر ابن خلدون بأنه «واقعي»، نشير بالفعل نفسه الى التمييز أو التفضيل الذي نقوم به بالنسبة الى التفسيرات الممكنة، أو بالأحرى، المطروحة. وفي الواقع، لم يتوصل شارحو ابن خلدون، رغم تكاثرهم منذ بدايات القرن التاسع عشر، الى الاهتمام بعناصره الفلسفية بالمعنى الحصري إلا في الآونة الأخيرة. والأبحاث الاولى في هذا الصدد لم تذهب بعيداً. لكن، في الثلاثينات من هذا القرن، وفي العقد الأخير على الخصوص، تزايد تركيز الدارسين والشرّاح على الأساس الفلسفي لفكر ابن خلدون التاريخي والسوسيولوجي، مما شكل تقدماً كبيراً في فهم اصوله وعبقريته[1]. الا ان هذا التركيز لم يوفق حتى الآن، على ما يبدو لنا إلى الكشف عن الروابط الرئيسية التي تربط فكر ابن خلدون السوسيولوجي بفكره الفلسفي، عبر فكره التاريخي. فعلى العموم، انقسم الشراح حول هذا الموضوع قسمين: واحدا يشدد على اصالة ابن خلدون المطلقة وعلى معارضته للمنطق التقليدي، وآخر يشدد على تقليديته ويُقلّل من قيمة

---

(١) راجع على سبيل المثال:

- جب: **الخلفية الاسلامية لفلسفة ابن خلدون**.
- روزنتال: **موقف ابن خلدون من الفلاسفة**.
- محسن مهدي المرجع السابق، الفصل الثاني.
- علي الوردي: **منطق ابن خلدون**. القسم الأول.
- مقالات الأساتذة مدكور وعفيفي ومحمود في «**أعمال مهرجان ابن خلدون**» القاهرة ١٩٦٢.

بعض نظرياته. وفي الحالتين، لا يخلو الأمر من شد وضغط على بعض النصوص حتى تتلاءم مع وجهة التفسير المعتمدة.

وفي الحقيقة، لا يرجع الاختلاف بين الشراح الى التباين في الوجهات الأساسية وحسب، وانما يرجع ايضاً الى طبيعة النصوص التي يستعملونها دعما لتفسيراتهم. فالشكل المنظم لأبواب (المقدمة) يخفي حركة منطقية سابقة على عرض النتائج المنسقة. وهذه الحركة المنطقية يمكن البحث عنها اما في سياق العرض الذي اعتمده ابن خلدون؛ وفي هذه الحالة، يصبح من الضروري تبيين الخطوط الأساسية الكامنة في فكر المؤلف التاريخي والسوسيولوجي، واما في اطار اعادة بناء عامة لفكر ابن خلدون؛ وفي هذه الحالة، يصبح من الضروري اعتبار جميع التصورات والمبادىء التي تنطوي عليها (المقدمة)، بصرف النظر عن الترتيب الخارجي لها. وفي الواقع، اعتمد بعض الشراح النهج الأول، وبعضهم الآخر النهج الثاني. ولكن المسألة تبدو لنا أبسط واعقد في الوقت نفسه. انها أبسط، لأنه من الاعتباطي افتراض اطار مرجعي غير الاطار المعبر عنه في (المقدمة)،وبخاصة في الباب السادس المشتمل على «ابطال» للفلسفة وصناعة النجوم و«انكار» لغاية صناعة الكيمياء، وعلى عرض نقدي لعلوم العصر[1]. وسواء كان هذا الإطار المرجعي اصيلاً تماماً او مستمداً من المؤلفين الكبار كأرسطو وابن سينا والغزالي وابن رشد. اذ ان المهم اولاً هو انه مقبول لدى ابن خلدون ومستوعب في فكره. ان مسألة الأصالة تأتي هنا في المرتبة الثانية، ولا حاجة ابداً الى بدء الاستقصاء بمقارنة تظهر الفوارق أو تنفي الأصالة.

---

(١) يصعب علينا الموافقة مع الدكتور علي عبد الواحد وافي على الرأي القائل بأن شروح ابن خلدون في الباب السادس من (المقدمة) وفي الفصل السادس من بابها الأول هي مجرد بحوث استطرادية (المقدمة، ص١٣٣، ٣٤٥، ٩٧٣). فلو لم يكن في تلك البحوث سوى ترجيح لبعض الآراء على بعض كما يقول وافي، فانه من الواجب معرفة قيمة ذلك الترجيح.

ان استقلال ابن خلدون مؤكد بحيث انه لا يجوز الخروج من فكره قبل الفراغ من دراسة مضمونه العام. ولذلك يبدو لنا من المهم تركيز الانتباه على المضمون المعبّر عنه، بصراحة أو بصورة ضمنية، في سبيل استخراج الأفكار الفلسفية الأساسية التي تستند إليها تحليلاته المتعلقة بالتاريخ وبعلم العمران. ولكن، من جهة اخرى، تبدو المهمة شاقة، بسبب الاعتبارات والاستلزامات العديدة التي تخترق (المقدمة). فالباب السادس منها يحقق غرضين: الأول سوسيولوجي، من حيث هو عرض لظاهرات ثقافية في التاريخ العربي الاسلامي، والثاني فلسفي، من حيث انه يشكل فرصة يغتنمها ابن خلدون لابداء آراء شخصية، حيناً بصورة مقتضبة، وحيناً آخر بصورة مسهبة. ففي عرض كل علم من العلوم التي يتناولها، يذكر ابن خلدون موضوع العلم ومنهجه ولمحة تاريخية عن اطواره ويعلق في اثناء ذلك على ما يراه جديراً بالتعليق. ولكن تعليقه يتحول الى بحث مستفيض عندما يتعلق الأمر بمسائل ذات صلة بمشكلة المعرفة. مما يطرح ضرورة التمييز بين الأفكار المعروضة كجزء من العلم المعتبر وافكاره الشخصية، وبخاصة تلك التي من شأنها أن تكشف عن أسس فكره. وتنضاف الى ذلك صعوبة أخرى، وهي تتعلق بكيفية تنسيق الأفكار المستخرجة تنسيقاً منطقياً. فهل يجب البدء بتحديد موقف ابن خلدون بالنسبة الى فلسفة «الفلاسفة»؟ وهل يجب الرجوع الى نظريته في النبوة وفي الشريعة لتبرير نقده للفلسفة؟ أم يجب البدء بالتشديد على نزعته التجريبية سبيلاً الى اضاءة جوانب فكره الأخرى؟ باختصار، ما هو الاسلوب الواجب اعتماده لتعقل افكاره الفلسفية وتنسيقها وعرضها؟

استناداً الى جملة الملاحظات السابقة، لا يبدو الجواب على هذه الاسئلة صعباً. إن نشأة ابن خلدون الفلسفية ومعلوماته في قطاع الفلسفة تدلنا على ان التوجه الملائم لتتبع حركة فكره انما هو التوجه

من داخل الفلسفة على صعيد الفكر المنطقي: ولكن انطواء فكر ابن خلدون على موقف فلسفي حقيقي لا يعني انه ينبغي النظر اليه كفيلسوف خالص يفكر فقط بموجب مقتضيات التفسير النظري العالي. لقد رأينا كيف أوصله تطوره الذهني الى الشك في قيمة النظر اللاهوتي الميتافيزيقي وكيف قاده الى التأمل في تجربته والى طرح مشكلة التاريخ بصيغة التفسير العقلي. وهذا يعني اننا امام حركة تشبه صورتها صورة القبة. فالقمة تشكل مشكلة التاريخ، والجانبان يشكلان الفلسفة وعلم العمران، مع اعتبار ان الفلسفة تتمتع بطابع الأسبقية على صعيد النشأة وعلى صعيد التماسك النظري وبطابع البعدية على صعيد الحياة الاجتماعية وعلى صعيد الكلام عنها. وعلى هذا الأساس، يتضح ان موقف ابن خلدون الفلسفي يتجه في استقلاليته نحو موضوع ابن خلدون المركزي الذي ادى به الى آفاق سوسيولوجيا الدولة والدين والفلسفة نفسها.

ومن هنا، يتبين لنا الخط الذي ينبغي ان نتبعه. فالتصور الفلسفي الذي بنى عليه ابن خلدون علم العمران يقطع العلاقة في نقاط عدة مع التقليد الموروث، ولكنه في نقاط عدة اخرى يظل أسير ذلك التقليد الموروث. فما هو جديد فيه مكّنه من بناء نظرات جديدة في مجال التاريخ الاجتماعي، ولكن حدوده نفسها جعلت نظرته الى الصيرورة الانسانية نظرة ضيقة. واذن، سندرس على التوالي افكار ابن خلدون حول الفكر والوجود والمعرفة العقلية، وحول معرفة الواقع الطبيعي، ونتدرج هكذا الى اعتبار المشكلة المركزية التي هي مشكلة التاريخ.

١ - الفكر والوجود

كل فكر يقوم على تصور للوجود ولوضع الفكر بالنسبة له. فالواقعية، في شكلها العام، تؤكد اولوية الوجود وأسبقيته بالنسبة الى

الفكر، بينما تضع المثالية الوجود تحت الفكر وتزعم القدرة على بنائه انطلاقاً من الفكر[1]. وتستتبع هذه المنطلقات المبدئية مناهج متباينة. فالمثالية تعتمد جوهرياً المنهج القبلي، التحليلي والنقدي، والواقعية تعتمد، في المقابل، المنهج الوصفي، الاستقرائي والتأليفي. ولكن التقابل بين الواقعية والمثالية لا يكون تقابلاً جذرياً، نقطة تجاه نقطة، الا في المختصرات المدرسية. ففي الواقع، يصعب كثيراً وضع خط فاصل واضح بين المذهبين. اذ ان الممارسة الفعلية لعملية المعرفة تشد الحدث الى الفكرة وما هو في العقل الى ما هو في الواقع، بحيث ان كل فصل بينهما ينطوي حتماً على شيء من الاعتباطية.

لم يعرف ابن خلدون، بقدر ما تعاطى الفلسفة، المذهب المثالي. والسبب التاريخي لذلك هو عدم وجود تأثير عميق للفلسفة الافلاطونية الخالصة في الفكر العربي الاسلامي، والنجاح الكبير الذي حظي به أرسطو، في المنطق وما بعد الطبيعة، ووجّه الفلسفة العربية الاسلامية بفضله نحو نوع معين من الواقعية. والحق ان هذه الواقعية لم تكن من لون واحد وعلى خط واحد. فالواقعية التجريبية والواقعية الميتافيزيقية لم تكونا على انسجام وتوافق دوماً مع العقلانية المنطقية. والعناصر التي تسربت الى الفكر العربي الاسلامي من الافلاطونية الحديثة لم تكن من القوة بحيث تجذب الاتجاه الواقعي نحو نزعة حلولية تتلاشى فيها المسافة بين الفكر والوجود في الوحدة الكلية المطلقة. وما سبب الاضطراب في النزعة الواقعية هو تفسير الموقع الواجب الاعتراف به لأساليب المنطق، وبخاصة عندما حصل التصادم بين البرهان الفلسفي وتوكيدات

---

(١) يعّرف قاموس لالاند الفلسفي الواقعية بأنها «المذهب القائل بأن الوجود مستقل عن المعرفة الحالية التي تستطيع تكوينها عنه الذوات الواعية، اي ان الوجود لا يعادله الادراك، حتى في اوسع المعاني التي يمكن اعطاؤها لهذه الكلمة».

العقيدة القرآنية. وآثار هذا الاضطراب بادية في مؤلفات كبار الفلاسفة وعلماء الكلام الذين ارادوا التوفيق بين حقوق العقل الشرعية والمحدودية المفروضة من قبل العقيدة. والاسئلة التي دار عليها الجدل كانت من النوع الآتي: ما هي قيمة الاستدلال البرهاني؟ كيف ينبغي استعماله في فهم المعطيات العقدية؟ ما هي قيمة الاستقراء والاستدلالات غير البرهانية؟ ففي هذا الجو العام، ازدهرت علوم المنطق والفلسفة، وعلوم الدين، والرياضيات والطبيعيات، دون ان تحافظ على وحدة في النزعة الواقعية في التنظيم الصوري لعالم المعرفة. وجاء ابن خلدون في زمن شهد انخفاض حرارة الجدل حول تلك المسائل، فاستفاد من جميع المعطيات المكتسبة لكي يعيد صياغة الواقعية ويجدّد معالمها ويطبقها تطبيقاً جديداً. مما يعني ان ما أنجزه على هذا الصعيد ليس صياغة ترتيبية شكلية وحسب، وانما هو محاولة لتأسيس المعرفة، وبخاصة المعرفة الاجتماعية، على أسس متينة ومباشرة.

نقطة الانطلاق في علم الكلام: ينبغي البحث عن منطلقات اي واقعية اما في نقد المعرفة واما في نظرية عن الوجود تقدم أساساً للمعرفة. ولكن المسألة بالنسبة الى ابن خلدون كانت أكثر تعقيداً بسبب تداخل الفلسفة مع علم الكلام، على طريقة المتكلمين المتأخرين الذين يتزعمهم فخر الدين ابن الخطيب الرازي[1]. من هنا اضطراره الى البدء بعلاقات الفلسفة وعلم الكلام، وتفحص أساس النظر الكلامي الميتافيزيقي، قبل الانتقال الى مسائل المعرفة الأخرى.

وفي الواقع، يقوم ابن خلدون في الفصل الذي يخصصه لعلم الكلام بعرض مزدوج: تاريخي ومنطقي[2]. فمن الوجهة التاريخية، يبين كيف كانت ارادة فهم الآيات القرآنية المتعلقة بطبيعة الله وبخلق العالم،

---

(١) المقدمة، ص١١١٢، ١٢٥٠.

(٢) المقدمة، ص١٠٣٥ - ١٠٥٠.

سبباً لاختلافات وتعارضات هدّدت وحدة العقيدة وسلامتها، ويبين الدور الذي لعبه الاشعري (٢٦٠/٨٧٣ - ٣٢٤/٩٣٥) بالتوسط بين الطرق والرد على دعاة التشبيه ودعاة التنزيه على حد سواء. ولكن التوفيق بين المتناقضات يصلح لتطوير في داخل علم الكلام اكثر مما يصلح لحل المشكلات التي يثيرها التساؤل الفلسفي. ولذا تعين على تلامذة الاشعري المدافعين عن وجهة نظر اهل السنة ان يجابهوا تقدم الفكر الفلسفي، مما أثر في طريقة محاججتهم وتعقلهم لمعطيات العقيدة تأثيراً كبيراً. والأسماء الشهيرة في هذه المرحلة من تاريخ علم الكلام هي أسماء الباقلاني والجويني والغزالي والرازي. ويختم ابن خلدون عرضه بملاحظة ان علم الكلام ليس ضرورياً ضرورة مطلقة. اذ ان ظهوره وتطوره لم يكونا الاّ من اجل الدفاع عن عقيدة السلف ضد هجمات المبتدعة والفلاسفة. والخليط الذي نجده بين الفلسفة وعلم الكلام عند مؤلفين متأخرين كالبيضاوي لا مبرّر له، لأن الهجمات على العقيدة قد توقفت. وفي التحليل الأخير، يستطيع المؤمن ان يكتفي بمذهب الصحابة والتابعين الذين كانوا يسلمون أمر العقيدة للنبي دون الاهتمام بتفاصيلها. الحقيقة اللاهوتية لا تأتي ثمرة للبرهان. «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند اهله انما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع»[1]. وهذا يعني أن الاستدلال يمكن ان يستعمل لتبيين حقيقة العقيدة، كما يمكن ان يستعمل لنفيها. ان حقيقة العقيدة مستمدة من غير نطاق الحقيقة المنطقية. «ان مسائل علم الكلام انما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها الى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت الا به. فان العقل معزول عن الشرع وانظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من اقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد ان لم يكن معلوماً هو

---

(١) المقدمة، ص١٠٤٨.

شأن الفلسفة، بل انما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الايمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه اهل البدع عنها الذين زعموا ان مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد ان تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها ».[1] وعليه، لا يجوز الخلط بين الفلسفة وعلم الكلام. فالفيلسوف يستعمل الدليل للوصول الى معرفة المجهول، بينما يستعمله المتكلم لترسيخ او تبيين حقيقة معطاة ومتلقاة كحقيقة صحيحة.

ولم يكتف ابن خلدون بهذا الفصل بين الفلسفة وعلم الكلام. فالنتيجة التي توصل اليها بعد الفحص التاريخي لنشأة علم الكلام وتطوره تستلزم في باطنها موقفاً استقلالياً يسمح لصاحبه بأن يرفض تعاطي علم الكلام والفلسفة الميتافيزيقية على حد سواء. واذا اهتم ابن خلدون بتخليص العقيدة من مجال النظر العقلي، فليس بسبب الخوف على العقيدة، ولا بهدف تحرير الفلسفة من الارتهان العقائدي، وانما بسبب تهافت الأساس الذي يقوم عليه النظر اللاهوتي الميتافيزيقي.. ان التفكير ملياً في المشكلات التي يعالجها علماء الكلام لا يسمح للمفكر بحل سهل لمسألة حدود قدرة العقل ، ولا بحل لمشكلات الاعتقاد يرتكز على الايمانية الذاتية . فعلى صعيد المعرفة، ترجع العلاقات بين علم الكلام والفلسفة الى العلاقة الشاملة بين الوجود والفكر. وابن خلدون يريد معالجة تلك العلاقات على هذا الصعيد. اذ لا يكفي تسليم أمر العقيدة لصاحب الشريعة، اذا كان العقل غير مقتنع بعجزه في مجال حقائق الوحي. الوحي يقدم جواباً عن تساؤل حول المصير الانساني، والفلسفة تحاول على طريقتها حل اللغز نفسه. فالتوافق او عدم التوافق بين جواب الوحي وجواب الفلسفة ينبغي ان يخضع للفحص في ضوء العلاقة الشاملة بين الوجود والفكر.

---

(١) المقدمة، ص١١١٢.

لقد كان ابن خلدون مدركاً تمام الادراك لأهمية هذه المشكلة. وقد أقام بناء فكره كله على الحل الذي ارتآه لها، دالاً على ان كل فكر عظيم، ولو انحصر في نطاق ما يمكن شهوده، يستلزم موقفاً، ايجابياً أو سلبياً، من العلم الآلهي.

نقد السببية الميتافيزيقية. موضوع علم الكلام هو الحجاج عن العقائد الايمانية. «وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد»[1] هذه هي الفكرة التي يركز عليها ابن خلدون كل الانتباه. ومما يجدر تسجيله انه يتجنب بعناية مقصودة وضع مسألة العدل الآلهي الى جانب مسألة التوحيد. ويمكن ان يردّ ذلك الى ضعف تعاطفه مع المعتزلة[2]. ولكن السبب الحقيقي هو عدم اهتمامه بمشكلة العمل. ان قصد ابن خلدون يتناول علم الكلام من الأساس، ولذلك يعطي الأولوية للتوحيد. ولكن لفظة التوحيد لا تحمل معنى واحداً. اذ يمكن ان تعني توكيد وحدانية الله، في مقابل هذا او ذاك من التصورات المعروفة عن الله، سواء عند المسيحيين أو عند الوثنيين، ويمكن ان تعني ارادة تكوين وحدة، على العموم، سواء بواسطة العقل او بغيره من الوسائط والوسائل. وقد استعمل علماء الكلام لفظة التوحيد بالمعنيين، مستنتجين في الأغلب نوعية الثاني من مضمون الأول. وابن خلدون يسايرهم في ذلك، مازجاً اعتبار المعطى القرآني مع نوعية اثباته بواسطة العقل البشري. وهكذا يحقق بضربة واحدة أمرين: التمكن من الحكم على قيمة التوحيد بالعقل، وبدون ان ينخرط في مسالك النظر الكلامي. وهذه الطريقة في اعتبار مسألة التوحيد تقوده مباشرة الى المسألة التي تهمه، اي مسألة اكتشاف الأساس المتين لمعرفة الواقع، وبخاصة معرفة الوقائع الاجتماعية والتاريخية. ولا عجب في ذلك. فهذه

(١) المقدمة، ص١٠٣٥.
(٢) المقدمة، ص٩٩٨، ١٠٤٤ - ١٠٤٥، ١٠٥٣ - ١٠٥٤.

المسألة هي سبب افتتاحه الفصل المخصص لعلم الكلام بما يسميه «لطيفة في برهان عقلي يكشف عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ»[1]. ويضاف الى هذا كله كسب آخر يحققه ابن خلدون بطريقة مواجهته لمسألة التوحيد، وهو تجاوز اشكالية الغزالي وابن رشد. فالسبيل الذي يستعمله للوصول الى هدفه لا يمر بالعقلانية الميتافيزيقية، ولا باللاعقلانية التصوفية، ولا يرتكز على تصور فلسفي ثنائي لتمظهر الحق، وانما ينطلق من فحص دقيق لمسلك العقل في محاولته اثبات وجود الواحد.

البرهان الكلاسيكي على وجود الله، عند الفلاسفة كما عند علماء الكلام، هو برهان السببية. ويختصره ابن خلدون على الشكل الآتي:

«ان الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات او من الأفعال البشرية او الحيوانية، فلا بد لها من اسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً. فلا بد له من أسباب أخر. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي الى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله الا هو»[2].

يكتفي ابن خلدون بهذا المختصر، فلا يشير الى الفارق بين السبب الأول عند الفلاسفة والسبب الأول عند المتكلمين من جهة علاقته مع العالم والاسباب الثانية. وذلك من اجل ان يصوّب النظر على مسألة السببية الميتافيزيقية في حد ذاتها. فكيف حلل هذه المسألة؟

ان مستلزمات البرهان السابق عديدة، ويمكن اختصارها في ثلاثة. اولا: يوجد طريقة لتفسير الواقع وهي طريقة الاعتماد على السببية.

---

(١) المقدمة، ص ١٠٣٥.

(٢) المقدمة، ص ١٠٣٥.

ثانياً: يستطيع العقل النفاذ الى بنية الواقع والتوصل الى معرفة كلية لهذه البنية. ثالثاً: تكوين العقل مطابق لتكوين الوجود، وهذا هو أساسه. المستلزم الثالث ميتافيزيقي، والأولان منطقيان او ابستمولوجيان. ويبدأ ابن خلدون فحصه النقدي بالمستلزمين الأولين. والنتيجة التي يتوصل اليها تعفيه من مشقة فحص الثالث. وبصورة ادق، يبدأ ابن خلدون بالمستلزم الثاني المتعلق بكلية الواقع، ويرجع منه الى المستلزم الأول المتعلق بالسببية.

الافتراض القائل بأن العقل يستطيع الذهاب في كل الاتجاهات الى آخر سلاسل السببية يعني الافتراض بأن الانسان قادر على معرفة كلية لكل الكائنات الحادثة. بعبارة اخرى، انه يعني ان العقل قادر على الحصول على ما يسميه ابن خلدون «العلم المحيط»[1]؛ فالمسألة كلها في هذه النقطة. ما هي طبيعة هذا العلم؟ وكيف التوصل اليه؟ اذا كان هذا العلم ممكناً، فمن الواجب ان يكون مساوقاً لنظام الأشياء جميعها، او متأسساً على الطابع المتناهي للسلاسل السببية. وهذا العلم، اذا حصل، فلا بد من ان يكون في عقل يؤهله موقعه للسيطرة على كلية السلاسل والعلاقات السببية وللنفاذ الى النسب القائمة بين جميع الأشياء. وليس العقل البشري في مثل هذا الموقع. ان عدم وجود العلم المحيط يدل على تحكمية النظر الميتافيزيقي، ويترك مسألة تناهي السلاسل السببية او لاتناهيها بدون حل. واذ يتبع العقل طريق العلاقة السببية، فانه يبين عجزه عن ادراك جميع الأسباب في جميع الاتجاهات. وهذا يعني انه في موقع محدودية وتبعية.

---

(١) مفهوم «العلم المحيط» مفهوم مركزي في فكر ابن خلدون. وهو وارد في الفصل المخصص لانكار صناعة الكيمياء. (**المقدمة**، ص١٢٢١). والحق ان مفهوم الاحاطة يشتمل على معان عدة تستحق دراسة معمقة من شأنها ان تنير العلاقات بين التوحيد والمعرفة والعلم والنظر والتعليل والتسبيب.

يتضح ذلك من خلال نوعين من الاعتبارات. الأولى تتعلق بالسببية البشرية، اي بالفئة الأولى من الكائنات الحادثة وهي فئة الافعال. «فان من جملة اسبابها في الشاهد القصود والارادات، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه. والقصود والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل. وقد تكون اسباب التصورات تصورات اخرى. وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه، اذ لا يطلع احد على مبادىء الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، انما هي اشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً. والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها».[١] وهكذا يتضح، فيما يتعلق بالسببية، ان استحالة تحديد جملة اسباب الفعل من ارادات وتصورات تقطع الطريق امام الاستدلال الميتافيزيقي المبني على السببية.

اما الاعتبارات الثانية، فانها تتعلق بالفئة الأخرى من الكائنات الحادثة وهي فئة الذوات. وتحليل ابن خلدون هنا يشبه تحليله السابق. للوهلة الأولى، تبدو الواقعات الطبيعية سهلة على الادراك من حيث انها يتبع بعضها بعضاً على نظام وترتيب، ومن حيث «ان الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها»[٢]. ولكن ظاهر الترتيب والتتابع لا يفيدنا شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للروابط التي تربط الأشياء بعضها ببعض. «وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها انما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة»[٣]. ونتيجة لذلك، لا تتوصل درجة المعقولية

---

(١) المقدمة، ص١٠٣٥. بقدر ما يبدو هذا النقد صائباً، يبدو مستغرباً القول بأن التصورات العقلية «اشياء يلقيها الله في الفكر». مذهب المناسبات يقدر على تبرير هذا القول، ولكن ابن خلدون بعيد عن التفكير في ذلك.

(٢) المقدمة، ص١٠٣٥.

(٣) المقدمة، ص١٠٣٦، ١٢١٠.

بواسطة التحليل السببي للواقعات الطبيعية الى مستوى المعقولية الميتافيزيقية. ان كل تفكير في كلية السلاسل السببية الطبيعية لا يقوم على أساس ابستمولوجي. ففي معرفة الذوات كما في معرفة الافعال، يفشل العقل في اكتشاف الأبعد، والأساسي، والمبدأ الأول.

هذا هو البرهان العقلي الذي يسوقه ابن خلدون ضد البرهان على التوحيد بالسببية الميتافيزيقية. وبالرغم مما يبدو فيه من تأثير للغزالي[1]، فهو لا يخلو من الجدة والقوة. فمن ناحية اولى، ليس المقصود به التشكيك في علاقة السببية بقدر ما هو رفض النظر الميتافيزيقي الكلامي الذي يدعي البرهنة عقلياً على وجود السبب الأول. ومن جهة ثانية، نجد فيه مكاناً واسعاً للأمور النفسانية (الأفعال) الى جانب الأمور الطبيعية (الذوات)، مما يوسّع مجال البحث ويمهد للكلام على العمران والتاريخ. وفي الواقع، كان التفسير بالسببية المشكلة الرئيسية في تيار واسع من تيارات الفكر اليوناني العربي، تيار لم يوفق الى التمييز بين الصعيد المنطقي والصعيد الانطولوجي تمييزاً صارماً. ومعالجة ابن خلدون لهذه المشكلة على الصعيد المنطقي أو الابستمولوجي جعلته يتجنب المذاهب المعقدة والمذاهب المتطرفة الوحيدة الجانب، كالمذهب الظاهري او المذهب الايماني الذاتي. فكيف يمكن تحديد موقفه الأساسي؟ لا نتعجل في الجواب. فكل ما نستطيع قوله معه حتى الآن هو ان العقل عاجز عن السيطرة على التنوع اللامتناهي للأشياء وعن النظر اليها نظرة كلية شاملة. بكلام آخر العقل لا يعرف منفذاً الى الكل المطلق او الى التعالي المطلق.

وحدة الوجود وإدراك الكثرة - الفلاسفة والمتكلمون يسمون في العادة أهل النظر أو أهل الدليل. وفي مقابل موقفهم ومنهجهم، نجد المتصوفة أو أهل الكشف والمشاهدة. وهؤلاء يسعون، كما هو معروف،

---

(١) أنظر علي الوردي: المرجع نفسه، ص٥٣، ٦٢ - ٦٣.

إلى إدراك الذات الإلهية، الذات الوحدانية المطلقة. إلا أن طريقتهم تختلف اختلافاً جذرياً عن طريقة أهل النظر العقلي. إنهم يريدون الوصول الى المعرفة الحميمة لحقيقة الأشياء وللحقيقة المطلقة عن طريق القلب والوجدان. ولكن التاريخ لم يفصل دوماً المتصوفة عن علماء الكلام والفلاسفة. فحدثت بسبب وحدة المطلوب اختلاطات والتباسات في المسالك بين المتصوفة وعلماء الكلام، وبين الفلاسفة وعالم الصوفية. هذه الاختلاطات بين مسالك الفلاسفة وعلماء الكلام والمتصوفة غير مقبولة اطلاقاً، في نظر ابن خلدون[1]. فهو يقيم في هذا الشأن التمييز نفسه الذي أقامه بين علم الكلام والفلسفة. إلا أن ما يهمه في الدرجة الأولى هو المضمون المعرفي الذي تنطوي عليه مزاعم المتصوفة. وفي الواقع، ينكر المتصوفة صلاحية المعرفة النظرية العقلانية، ويذهبون الى أن حقيقة الوحدانية الإلهية لا تنكشف عن طريق العالم المحسوس، بل تنكشف للنفس بعد انسلاخها عن العالم المحسوس باتصالها بعالم الغيب. الكشف هو بالضبط ما يدركه الانسان بعد أن «يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها»[2]. هذا الادراك، المنسلخ عن حجاب الحس، من شأنه أن يوفر للنفس «الاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها»[3]، ومن شأنه أيضاً أن يكسب النفس المدارك الموجودة في أفق الملائكة حيث «عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان»[4]. وعلى هذا الأساس، يزعم المتصوفة القدرة على الوصول الى معرفة الواحد والى معرفة الكثرة، الحاضرة والآتية[5]، بكيفية أصيلة لا يرقى إليها الشك.

---

(١) المقدمة، ص١١١٢.
(٢) المقدمة، ص١٠٦٧. انظر أيضاً ص١٢٠٤.
(٣) المقدمة، ص١٠٦٦.
(٤) المقدمة، ص٣٥٦.
(٥) المقدمة، ص١٠٦٧.

لقد أثارت مزاعم المتصوفة، في معظم الحالات والمراحل، ردوداً عنيفة من قبل المتزمتين بسبب ما رأوه فيها من تجاوزات لغوية وانحرافات عقدية. لكن ابن خلدون لا يتبنى موقف المتزمتين، بل يسلك حيال مزاعم المتصوفة مسلكاً تحليلياً، ويميز ما يتعلق بالطريقة وما يتعلق بالوجود نفسه. فهو يعتقد أنه ما دام المتصوفة يسعون بأنفسهم الى تحقيق ما يمكن تسميته التجربة الغيبية، في حدود المعتقد القرآني، لا يجوز نقدهم ومنعهم[١]. ولكن، إذا تعدّى المتصوفة هذا النطاق وترجموا ممارساتهم ونتائجها بلغة المعرفة للوجود، فمن الضروري عند ذاك التصدي لهم ونقدهم بشدة. وفي الواقع، ثمة فئة من المتصوفة تذهب الى حدّ نفي الكثرة في عالم الكائنات واتهام الإدراك الحسي بادخال الكثرة الى العالم. فهي تقول بأن أصل الكل هو الواحد المطلق الكامل وان جميع العوالم تنبثق منه، وهي تجليات له، من عالم المعاني الى عالم الكون والفساد، مروراً بالعوالم الوسطى التي تشتمل على جميع حقائق الوحي المحمدي[٢]. وثمة أيضاً فئة أكثر تطرفاً، تقول بمذهب الوحدة المطلقة، «وهو رأي أغرب من الأول»[٣]. ومختصره بحسب ابن خلدون: «ان الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها... والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلٰهية التي انبثت في جميع الموجودات، كلية وجزئية، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة. فالكل واحد، وهو نفس الذات الإلٰهية. وهي في الحقيقة واحدة بسيطة. والاعتبار هو المفصّل لها»[٤] بعبارة أخرى، لا يوجد في حقيقة الوجود تمييز أو

(١) المقدمة، ص ١٠٧٨ - ١٠٧٩.
(٢) المقدمة، ص ١٠٧١.
(٣) المقدمة، ص ١٠٧٢.
(٤) المقدمة، ص ١٠٧٢.

فصل، ولا يوجد كثرة أو تركيب. جميع هذه المفاهيم ناتجة من الادراك الحسي الذي يقيد الإدراك العقلي عندما يبحث عن الوحدة الأصلية. فإذا سقط حجاب الادراك الحسي، سقطت معه الكثرة، وبقي الوجود البسيط المنكشف لإدراك الأنا الخالص بكيفية مطلقة لا تمييز فيها بين المعرفة والوجود.

ان رد ابن خلدون على هذه الفئة من المتصوفة رد سلبي تماماً. فهو لا يناقش بالتفصيل مذهبها، وإنما يؤكد أنه «في غاية السقوط، لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقيناً مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا». ويضيف ابن خلدون أن المحققين من المتصوفة المتأخرين ألحقوا بما يسمى «مقام الجمع» الذي تظهر فيه الوحدة بين الموجودات «مقام الفرق» وهو مقام التمييز بين الموجودات[١]. وهذا يعني أن سبب الكثرة في الأشياء ليس الاعتبار الإنساني أو الادراك الحسي. فالأشياء لا يتعلق تشكلها والعلاقات فيما بينها بحواسنا. على العكس، انها هي التي تلقي بخصائصها الذاتية على حواسنا. الانسان يتلقى بواسطة الحواس معلومات ترسلها الكائنات في العالم. وجملة العلاقات الموضوعية بين هذه الكائنات هي التي تسمح للانسان بأن يكتشف الكائنات المجهولة والموجودة باستقلال تام عنه غير منتظرة إدراكه لها حتى تخرج الى الوجود أو حتى تستحق وجوداً خاصاً. ان عرض علم التصوف يتيح لابن خلدون الفرصة لكي يؤكد القول بوجود الواقع الموضوعي للكائنات الحادثة وباستقلال هذا الواقع عن المعرفة التي نكوّنها عنه وبطابع الكثرة الذي يطبعه في مباشرتنا له. فما هو، في نهاية الأمر، وضع الفكر بالنسبة الى الوجود؟

---

(١) المقدمة، ص١٠٧٣.

الفكر في مواجهة الكائنات. - النتائج التي ينبغي استخراجها من التحليلات السابقة لا يصعب جمعها بصورة محددة. فابن خلدون ينكر قيمة النظر الكلامي الميتافيزيقي، من حيث هو محاولة للانتقال بالفكر الى حدود الكائنات وللبحث فيما هو أبعد من عالم الشهود. الفكر البشري يتمتع على صعيد الكمون في العالم بوضع محدود وتابع. إنه مركز متميز ومستقل للمعرفة، ولكنه محكوم عليه بتقبل الوجود في خصائصه الثلاث: البرانية والقبلية والتعددية. إن شعور ابن خلدون بغنى الواقع شعور حاد جداً. ويمكن للتعبير عن هذا الشعور بصيغة عامة القول بأن البديهية الأساسية في فكره هي أن الوجود أوسع من الفكر من جميع الجهات. لنقرأ هذه النصوص، المستغنية لوضوحها عن كل تعليق: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفّه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك... لعل هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا... فاتهم ادراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[1]. «وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذاً التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك الى خالقها المحيط بها»[2]. «ان الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته،

---

(١) المقدمة، ص١٠٣٧.

(٢) المقدمة، ص١٠٣٨. لفهم قيمة هذه الفكرة تماماً، ينبغي الانتباه الى ان ابن خلدون، كالغزالي، يجعل الوهم في المرتبة الرابعة من مراتب المعرفة، بعد اليقين والظن والشك.

روحانياً أو جسمانياً.»[1].

بالطبع، اللجوء الى الشارع والخالق يندرج في سياق نظرة شاملة الى العالم تعترف بوجود عالم الغيب (المسمى أيضاً عالم الملائكة أو عالم الحق أو عالم الروح أو العالم الروحاني). والواقع أن ابن خلدون يعتقد بوجود عالم الغيب، ويعتقد أيضاً بما يقوله تقليد قديم جداً من أن النفس تستطيع الاتصال بهذا العالم. واعتقاده هذا جزء من نظرية عامة في النفس والنبوة والتصوف والسحر والأحلام[2]. ولكن ابن خلدون يعترف بأن معرفة عالم الغيب لا تنطوي على أي دقة ولا يمكن إخضاعها للمراقبة والمحاسبة. ولذلك يخرجها من دائرة المعرفة التي يتوصل اليها الانسان بالقوة العاقلة، الناطقة. ففي اعتقاده، يقتطع الفكر البشري مملكته في عالم الحس والشهود بالاستناد الى الإدراك الحسي والى العقل معاً. وذلك، لأن «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها». ولكنه لا يصلح لمعرفة «أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره»[3]. ان سلطان العقل غير شامل، ولكنه في حدوده الطبيعية سلطان مطلق.

وهكذا، نصل مع ابن خلدون الى منع والى إمكان. فوضع الكمون الذي هو وضع الفكر البشري يضطرنا الى التدقيق في قدراته الحقيقية. ولكن، بعد تصفية الجدل بين المتكلمين والفلاسفة على صعيد قضية التوحيد، يبقى سؤال مهم، يتعلق بالفلسفة، لا من حيث هي نظر في الله، بل من حيث هي نظر في الوجود بما هو وجود، لا من حيث هي بحث في السبب الأول المطلق، بل من حيث هي بحث في

---

(١) المقدمة، ص١٢٠٥.

(٢) تشتمل (المقدمة) على نصوص طويلة تعرض هذه النظرية. ولكننا لا نهتم بها ههنا، إذ أنها خارجة عن نطاق بحثنا المنحصر في واقعية ابن خلدون.

(٣) المقدمة، ص١٠٣٧.

المبادىء الأولى للكائنات الحادثة. وهذا السؤال يكمل منطقياً السؤال السابق عن التوحيد. وقد حاول ابن خلدون معالجته. لنر إذن كيف عالجه.

٢ - الواقع والعقل والحقيقة

الحلقة الثانية في موقف ابن خلدون الفلسفي تشتمل على رأيه في قضية معرفة الواقع الحسي، في أساسها وحدودها وكيفيتها. وفي الواقع، بعد تحديد وضع الفكر بالنسبة الى الوجود، انتقل ابن خلدون منطقياً الى التعمق في دراسة آلية العلاقات التي تربط الفكر والواقع في عملية المعرفة بالفعل، فتخضع الفكر للواقع أو تقولب الواقع بقوالب الفكر. عند أرسطو، تتوسع آفاق الفكر وتجعل لكل علم من علوم الحكمة مرتبة خاصة، وفي المرتبة العليا، العلم الأعلى، الأشمل والأكمل، علم الوجود بما هو وجود وعلم مبادئه الأولى. وعند ابن سينا، يوجد ترتيب من هذا النوع للعلوم الفلسفية. وكذلك جزئياً، عند بعض علماء الكلام. أما عند ابن خلدون، فالاتجاه يجري على العكس من ذلك، إذ ينطلق من علم الكلام ويخترق الفلسفة الميتافيزيقية وينتهي الى العلوم الجزئية. وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى مدهشاً. ولكن السبب هو، كما رأينا، موقفه السلبي من النظر في المجردات العالية. بالطبع، نجد عند ابن خلدون، كما لاحظ عدد من النقاد، حذراً أو إحتياطاً مبعثه ديني، ولكن الدافع الأكبر عنده هو دافع عقلي محض. وقد حمله هذا الدافع على فحص مجمل العلوم كما تنظمت وترتبت حتى عصره، وعلى البحث عما هو صالح منها في ميزان النقد العقلي. وقد أفاد من تباعد العصور وتراكماتها، ومن تحرره من الحماس الذي كان يدفع الفلاسفة الى إرادة فهم الكل المطلق، فركز نقده على جوهر ما توصلت إليه أكمل العمارات العقلية.

من وجهة الشمول النازل، يأتي بعد اللاهوت علم الوجود ومبادئه العليا. ولكن، إذا كان من الممكن معالجة اللاهوت بمعزل عن غيره بسبب استقلال الوحي، فليس من الممكن نقد الميتافيزيقا بمعزل عن الفيزيقا. فالميتافيزيقا، عند ابن خلدون كما عند أرسطو، مع بعض الفوارق في تحليل الوجود، هي تجاوز للفيزيقا (أي علم الطبيعة وفلسفتها). الموضوع واحد، وهو الوجود الواقع الحسي، إلا أن الوجهة تختلف. وما يسمح بهذا الاختلاف هو الأداة المبلورة من أجل مراقبة عمل الفكر المجرد، أي المنطق. وهكذا تترابط المعرفة الميتافيزيقية مع المعرفة الطبيعية ومع المنطق ترابطاً عضوياً. مما يفسر سبب عدم إقدام ابن خلدون على محاكمة كل مجال من هذه المجالات على حدة وبالتفصيل. فهو، إذ يبطل الميتافيزيقا، يضع نفسه بالفعل نفسه على المفترق بينها وبين علم الطبيعة وعلم المنطق، ويجد نفسه محمولاً على تحديد طبيعة العلاقات بين العقل والواقع الحسي.

واذن، هذه الحلقة محورية بالنسبة الى موقف ابن خلدون الفلسفي. واننا لنجد من الشرح حولها أكثر مما نجد حول قضية التوحيد. ولكن، رغم ذلك، ليس من اليسير دوماً فهم عناصرها. وفي أي حال، تماسك الكل هو الذي يضيء غوامض التفصيل.

نقد التجريد الميتافيزيقي. - يقول ابن خلدون في مطلع الفصل المخصص لنقد الفلسفة، «ابطال الفلسفة» بحسب تعبيره: «هذا الفصل وما بعده مهم»[1]. وكان قد أحال الى هذا الفصل وما بعده في غير موضع من عرضه للعلوم العقلية. فالأهمية المذكورة مبرّرة من وجهة

---

(١) المقدمة، ص١١٩٩. الفصول التي يشير اليها ابن خلدون تتضمن ابطالاً لصناعة النجوم وانكاراً لثمرة الكيمياء. وسنعود اليها فيما بعد.

تأليف (المقدمة). فهل هي كذلك من وجهة تماسك الفكر؟[1].

حاول الغزالي في كتابه **(تهافت الفلاسفة)** أن يشكك في نظريات الفلاسفة وان يبين نواقصها وتناقضاتها والطرق المسدودة التي تؤدي إليها. وذلك من أجل تخليص العقيدة السنية من الأزمة التي كانت فيها. وجاء رد ابن رشد مبيناً ضعف نقد الغزالي وتهافته. إلا أنه لم يفلح في إعادة تثبيت الفلسفة في الثقافة العربية الاسلامية. ويعتبر ابن خلدون أرسطو وابن سينا أعظم فيلسوفين في تاريخ الانسانية. ولكنه يقف منهما الموقف التشكيكي الذي وقفه الغزالي، دون أن يشعر أنه في معركة معهما كما شعر الغزالي. ولذا فإنه لا يدخل في تفاصيل المناظرة ومتاهاتها. وبكل صفاء، ينهي مأساة الفلسفة العربية الاسلامية. بعبارة أخرى، بدلاً من الدخول في تفاصيل النقاش حول الماهيات والأعراض، والواجب والممكن، الخ، يصب اهتمامه التحليلي على المنهج الذي اعتمده الفلاسفة في استقصاءاتهم النظرية، مما جعل نقده أكثر جذرية وحسماً.

يختصر ابن خلدون دعوى الفلاسفة بقوله: «ان قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والأقيسة العقلية»[2]. فإذا كانت هذه الدعوى صحيحة، فمعناها أن الأداة التي يستعملها الفلاسفة مطابقة تماماً، أي أنها تجعل الفكر قادراً على تكوين

---

(١) في الصفحات الآتية. نترك جانباً الأفكار الدينية المتداخلة مع فحص ابن خلدون النقدي، بالرغم من التوازي الذي يبدو انه يقبل به بين عالم الواقع الحسي وعالم الملائكة. وذلك لأن ابن خلدون يعتبر ان كل ما يرجع الى عالم الغيب لا يقع تحت نطاق المعرفة العقلية. فالشرع مرده السمع. ولذا ينبغي جعل كل المسائل الخاصة فيه، مثل مسألة بعث الموتى، بعيدة عن متناول اي فحص عقلي.

(٢) المقدمة، ص ١١٩٩.

تصور صحيح عن الوجود في ذاته، وبدونها لا يمكنه ذلك. هذه الأداة موضوعة أصلاً لحفظ العقل من الخطأ. وهي ما يسمى بالمنطق. ولكن هذه الأداة لا تخلو من الالتباس. فهي من جهة متعلقة بمقتضيات في الوجود تخضعها لغير معيار العقل، وهي من جهة أخرى تنزع الى حصر الصحيح المقبول في ما هو متماسك صورياً. فالاستعمال المزدوج لها قد يكون سبباً للوقوع في الخطأ ولتحويل الأداة التي يستعملها العقل في البحث عن الحقيقة الى أداة سيئة. الحكماء يقولون أن الحق حق في الوجود، وفي العقل على سبيل المماثلة. وعليه، ينبغي أن يكون الأساس الذي ينطلق منه المنطق حقاً ومعروفاً. وإلا، فإن قوانين المنطق تكون عقيمة. بعبارة أخرى، ينبغي اختيار المعروف الأولي، قبل الاهتمام بالشروط والأشكال الصورية، بكيفية تمكن من الوصول الى معرفة جديدة. وفي هذا الصدد، يقول ابن سينا: «كل معرفة جديدة تكون بواسطة المعرفة الحاصلة لنا. ولكن ليس كل معروف لنا يؤدي الى معرفة ما هو مجهول لنا. لكل مجهول معروف يناسبه ويمكن بواسطته أن يصبح معروفاً. وكذلك ثمة طريق ينبغي اتباعه للذهاب من المعروف الى المجهول حتى يصبح هذا المجهول معروفاً.»[1]. وما هو معروف لنا بصورة مباشرة إنما هي الكائنات الحسية الفردية. ولذا ينبغي تأسيس معرفة الذوات والوجود البعيد عن الحس على معرفة الكائنات الحسية الفردية. وكل نظر استدلالي في الوجود ينبغي أن ينطلق من هذا المبدأ.

ويصف ابن خلدون العملية التي يرتقي بها الفكر من مستوى الكائنات الجزئية الى مستوى الكليات الشاملة بأسلوب كثيف، فيقول:

---

(١) ابن سينا: كتاب العلم (بالفرنسية) باريس، ١٩٥٥، الجزء الأول، ص٢٤ - ٢٥. انظر أيضاً الاشارات، القاهرة، طبعة سليمان دنيا، ١٩٦٠، الجزء الأول، ص١٨٥، الشفاء، القاهرة طبعة مدكور، ١٩٥٢، الجزء الأول، ص١٧.

«ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولاً صوراً منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع. وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل. ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها في الذهن فتجرد منها معان أخرى وهي التي اشتركت بها، ثم تجرد ثانياً أن شاركها غيرها، وثالثاً الى أن ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية. وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو، فلا بُد للذهن من إضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعضها بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا كان ذلك بقانون صحيح.»[(١)].

في نظر ابن خلدون، تشكل هذه العملية التجريدية قاعدة الفلسفة النظرية كلها، وبخاصة فلسفة أرسطو الذي هو «أمام هذه المذاهب الذي حصَّل مسائلها ودوّن علمها وسطّر حجاجها»[(٢)]. ولذلك يطال الفحص النقدي الذي يخصصه لها الفلسفة في أساسها. فعلى أي شيء يركز فحصه؟

---

(١) المقدمة، ص١٢٠٠. انظر ايضا ص١١٠٢ - ١١٠٣.

(٢) المقدمة، ص١٢٠١. يعترف ابن خلدون لأرسطو بمكانة فريدة بين مفكري البشرية. (راجع كتاب العبر، طبعة بولاق، الجزء الثاني. ص١٨٨، المقدمة، ص١٠٨٩). ولكنه لا يعرف فلسفته في الطبيعة وما بعد الطبيعة على ما يبدو الا من خلال فلسفة ابن سينا وتلاخيص ابن رشد.

يعتبر ابن خلدون أن مذهب الفلاسفة في معرفة جواهر الكائنات والوجود كما هو «باطل بجميع وجوهه»[1]. واعتباره هذا مبني على استحالة اليقين العقلي في مطابقة نتائج التجريد للأشياء في ذاتها.

الوجه الأول من هذا الاعتبار يتناول المعرفة الفيزيائية. وفي الواقع، الكائنات الطبيعية كائنات خارجة عن النفس، مادية وشخصية. والعقل، إذ يضيف التعريفات والقضايا بعضها الى بعض في أقيسة محكمة التأليف، يتوصل الى أحكام عامة وكلية، ضرورتها مضمونة صورياً. ولكن، بين عالم الكائنات الطبيعية وعالم الاحكام الذهنية، يوجد تباين مزدوج. فالأحكام الذهنية أشياء مجردة، والكائنات الطبيعية موجودات مادية. ومن جهة ثانية، الأحكام الذهنية كلية، بينما الكائنات الطبيعية شخصية. فما هو الضامن لمطابقة الأحكام الذهنية للكائنات الطبيعية، المادية والشخصية؟ «تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك. فدليله شهوده، لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟»[2].

أما الوجه الثاني من نقد ابن خلدون، فإنه يدور على عدم وجود أساس للنظر في ما يسمى الموجودات المفارقة. فعلى صعيد المعرفة الطبيعية، لا بد من الاتصال بموجودات عينية واقعة تحت الادراك الحسي. ولكن المعرفة الميتافيزيقية تزعم تجاوز مستوى المعرفة الطبيعية والوصول الى الماهيات الخالصة الموجودة خارجاً عن المادة وفوقها. ويلاحظ ابن خلدون ان ما يستند إليه الفلاسفة في ذلك نوعان من التمثيل، وكلاهما تحكمي. التمثيل الأول مبني على الشبه بين الجوهر

---

(١) المقدمة، ص ١٢٠٢.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠٢ - ١٢٠٣. راجع ايضاً ص ١٢٤٧.

المركّب للإنسان والجواهر السماوية. فهذه الجواهر لها حركات كاملة، وهذا يعني أنه يجب أن تكون لها أنفس وعقول، كما للانسان نفس وعقل. إذ أن النفس هي مبدأ الحركة[1]. ويعترض ابن خلدون قائلاً أنه لا مبرّر للوقوف كما يفعل الفلاسفة عند عشرة أفلاك، ولا سبيل على الاطلاق لمعرفة ماهية المبادىء الروحانية للكائنات التي وراء الحس[2]. فالشبه لا يقود الى اليقين. الذوات الروحانية لا تقع تحت إدراكنا بسبب حجاب الحس بيننا وبينها. فلا يتأتى لنا برهان عليها. إننا لا نعرف شيئاً عنها على الجملة إلا بالاعتماد على ما نعرفه من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها، وخاصة في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد من الناس. «وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه»[3]. فأين اليقين العقلي في هذا المجال؟ وبعد، ألم يقل أفلاطون أن الإلٰهيات لا يوصل فيها الى يقين؟ «وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً»[4].

بهذه الحجج، اعتقد ابن خلدون أنه نسف جميع التبريرات المطروحة للبحث عن المعقولية الميتافيزيقية. ومما تجدر ملاحظته أن مناقشته تنطوي على تبسيط كثير لبعض جوانب فكر أرسطو وابن سينا، فيما يتعلق بتحليل آلية المعرفة وتصور طبيعة تشخص الكائنات الطبيعية. ومع ذلك، وبالرغم من كل تحفظ ممكن، ينبغي الاعتراف بأن ابن خلدون وضع اصبعه على أهم ما في مشكلة المعرفة. فقد ركّز انتباهه على المسافة الكائنة بين المعرفة والواقع، وحاول فحص كيفية

---

(١) **المقدمة**، ص ١٢٠١.

(٢) **المقدمة**، ص ١٢٠٣ انظر أيضاً ص ٩٨٠ - ٩٨١

(٣) **المقدمة**، ص ١٢٠٣.

(٤) **المقدمة**، ص ١٢٠٣.

قيامها والحلول المطروحة لها، متجنباً كل المسائل الفرعية ومستخرجاً كل النتائج المترتبة. الفكر، تجاه الكائنات وفي علاقته معها، يكوّن معقولات مجردة مطابقة قدر الامكان للموجودات المدركة. ولكن، حتى تظل المطابقة تامة، ينبغي ألا يبتعد الكلي الذي ينتجه الفكر عن عالم الواقع الحسي. «المعقولات الأول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها.»[١]. فالمسألة كلها هي في معرفة كيفية تثبيت وحفظ العلاقة بين الذهني الكلي والمادي الشخصي. الصورة الخيالية تعطينا معلومات مباشرة عن صنف معين من الأشياء. ولذلك نستطيع الوثوق باليقين الذي يتأتى لنا بها. وحال المعقولات الأوائل لا يبعد كثيراً عن الصور الخيالية[٢]. ولكن، الى أي حدّ يمكننا تجاوز مستوى المعقولات الأوائل؟ وما هو ثمن تجاوزها؟ هذا هو السؤال الذي طرحه ابن خلدون. والحق أن الفلسفة تطرح باستمرار هذا السؤال بشكل أو بآخر، بحيث أننا نستطيع القول أن كل فلسفة تفترض، تستلزم، أو تبحث عن حل لمسألة حدود المعرفة اليقينية. وإذ شكك ابن خلدون في مطابقة الذهني الكلي للواقعي الشخصي، فإنه شكك بالفعل نفسه في كل ما بنته الفلسفة النظرية التقليدية. ولعله لم يكن صدفة محضة أن تكون إحدى المشكلات الكبرى المتنازع حولها بين الفلاسفة في الغرب المسيحي، في العصر نفسه تقريباً، هي مشكلة الكليات[٣]. وقبل صدور (المقدمة) بنصف قرن تقريباً، كان ابن تيمية في المشرق يحاول تهديم

---

(١) المقدمة، ص١٢٠٣.

(٢) المقدمة، ص١٢٠٣، ١٢٤٧.

(٣) راجع: جلسون **الفلسفة في العصور الوسطى**، ص٦٣٨ وما بعدها. كان ابن خلدون يعلم أن علوم الحكمة مزدهرة في بلاد الافرنجة (**المقدمة**، ص١٠٩١). ولكن معرفته بأحوال أوروبا الثقافية في عصره كانت سطحية ومبهمة. ولا شيء يسمح بالافتراض القائل بأن نفحة ما انتقلت من اوروبا التي كانت تتهيأ للدخول في عصر النهضة الى فكر ابن خلدون الفلسفي. كما يزعم جوتيه في كتابه «**ماضي أفريقيا الشمالية**» ص٨٥.

المنطق اليوناني واثبات منطق استقرائي مقابلاً له، مستوحى من الفقه الاسلامي ومن بعض التأثيرات الرواقية البعيدة[1]. مما يوحي بأن ابن

(١) راجع لابن تيمية: **كتاب الرد على المنطقيين**، بومباي، ١٩٤٩. راجع ايضاً كتاب السيوطي: **صون المنطق والكلام**، القاهرة، ١٩٤٩، وشروح علي سامي النشار في كتابه: **مناهج البحث عند مفكري الاسلام**، القاهرة ١٩٤٧.

من الصعب جداً معرفة ما إذا كان ابن خلدون قد اطلع في المغرب على شيء من فكر ابن تيمية. وفي الواقع، يبدو أن الشيوخ المغاربة الذين كانوا على بعض اطلاع على فكر المشارقة في بداية القرن الرابع عشر والذين كان لهم بعض تأثير على ابن خلدون، لم يكونوا يعرفون بدقة فكر ابن تيمية. الأول من هؤلاء الشيوخ، وقد كان له تأثير واسع في أقطار المغرب، هو أبو موسى عيسى ابن الامام (+٧٤٩ هـ). يقول ابن خلدون عنه (راجع: **التعريف**، ص٢٢، ٣٠ - ٣١، **تاريخ البربر**، ترجمة دي صلان، طبعة جديدة، الجزء الثالث، ١٩٣٤، ص٣٨٦ - ٣٨٧، ٤١٢، والجزء الرابع، ١٩٥٦، ص٢٢٣)، انه ذهب من تلمسان مع أخيه الأكبر أبي زيد (+٧٤٠هـ) الى تونس حوالي العام ٧٠٠هـ وأنه درس في تونس على يد تلامذة ابن زيتون (+٦٩١هـ)، ثم عاد الى الجزائر، فتلمسان، في العام ٧٠٨هـ حيث استقر وانصرف الى التعليم في عهد السلطان أبي حمو موسى الأول (٧٠٨ - ٧١٨)، وابن تاشفين (٧١٨ - ٧٣٧)، ولا يذكر ابن خلدون شيئاً عن سفره الى المشرق؛ ذلك السفر الذي يذكره ابن مريم نقلاً عن المقري (محمد أبي عبد الله)، والذي جرى حوالي السنة ٧٢٠ ولقي في اثنائه كثيراً من علماء المشرق، ومنهم ابن تيمية. (**البستان**، الجزائر، ١٩٠٨، ص١٢٣، **نفح الطيب**، الجزء الثالث، ص١١٨). وكذلك لا يقول أخو ابن خلدون أبو زكريا يحيا شيئاً عن هذا السفر (**بغية الروّاد**، الجزائر، ١٩٠٣، ص٧١ - ٧٢). من الصعب حسم المسألة. ولكن حوالي السنة ١٠١٠هـ والاخبار التي يوردها غير ممحصة وغير مرتبة بوجه عام. وعلى أي حال، لم يأخذ ابن خلدون من ابن الامام مباشرة (**التعريف**، ص٣٢). وإنما أخذ منه بواسطة استاذه الآبلي، الذي درس على يد ابن الإمام حوالي السنة ٧٠٨. إلا أن هذا لا يمكننا من القول بأن ابن خلدون اطلع على فكر ابن تيمية بواسطة الآبلي. وذلك لأن اتصال الآبلي بابن الامام حدث قبل سفر هذا الأخير الى المشرق، إذا صحّ أنه سافر إليه فعلاً، ولأن الآبلي لم يستطع في أثناء سفره الى المشرق، بين سنة ٧٠٠ وسنة ٧٠٦، أن يطلع على فكر ابن تيمية (راجع دراستنا المذكورة سابقاً عن الآبلي). وثمة شخص ثالث ربما اطلع على فكر ابن تيمية هو القاضي أبو عبد الله المقري. فابن خلدون يذكر أن المقري هذا درس أولاً على يد الفقيه السلاوي، ثم على يد الآبلي وابن الامام بعد سنة ٧٣٧ (**التعريف**، ص٦١ - ٦٢). ولكنه لا يذكر سفره من أجل الحج حوالي السنة ٧٤٠ (**البستان**، ص١٥٦ وما بعدها، **نفح الطيب**، الجزء الثالث، ص١١٦ - ١١٧) الذي لقي في أثنائه تلميذ ابن تيمية، ابن قيم الجَوزية. ليس عندنا ما يبرر الشك في حدوث

خلدون شارك، ربما بدون أن يشعر بذلك شعوراً تاماً، في حركة عامة في تاريخ الفكر الفلسفي موجهة نحو الشك في منهج الاستقصاء الميتافيزيقي الموروث من أرسطو ونحو البحث عن أسس جديدة أو نماذج جديدة للمعرفة المتينة. وحتى تنجلي أمامنا قيمة النقد الخلدوني للتجريد الميتافيزيقي، يكفينا أن نتلمس نتائجه على صعيد نظرية الكليات ونظرية المقولات ونظرية العلم بما هو عام.

إذا كان العقل قادراً على استخلاص تصورات مستقلة من الوجود الحسي، فذلك لأنه قادر على تحويل المعطيات الحسية الى معطيات روحية. وقد بيّن أرسطو ذلك تماماً في كتابه (في النفس). ولكن، عندما يتوقف العقل حصراً عند بعض المعطيات العامة، في ارتقائه الى الوجود من حيث هو، فإنه يفقد يقينه بالقبض على الواقع. فالأنواع والاجناس والتعريفات والاستدلالات تشتمل في وقت واحد على عنصر منطقي وعلى عنصر انطولوجي، على درجة واحدة من اللزوم، لكن لا على درجة واحدة من الانتماء. فالأنواع والأجناس من حيث هي كائنات مجردة هي نتاج الفكر. ولكنها من حيث هي مستخلصة من كائنات خارجية ترجع الى مرتبة في الوجود عاصية على الفكر. ومن هنا السؤال الرئيسي: ما هو الوضع الوجودي للكائنات المجردة، وبنوع خاص الأنواع والأجناس؟ القدماء أعطوا على هذا السؤال ثلاثة

هذا اللقاء الذي يذكره ابن الخطيب. ولكننا لا نعلم مدى إفادة ابن خلدون من المقري، إذ أن ابن خلدون يذكر أنه لقي المقري فقط في فاس قبيل وفاته التي حصلت سنة ٧٥٨ (التعريف، ص٦٠، ٦٢ - ٦٤).

ماذا نستنتج من هذا كله؟ شيء اكيد، وهو ان ابن تيمية لم يكن مجهولاً تماماً في المغرب. ولكن يبدو من المستغرب ان ابن خلدون لا يذكره في **المقدمة**، لا كمؤلف في الفقه، ولا كمؤلف في المنطق. فهل هذا يعني انه لم يعرف شيئاً منه؟ ليس في مقدورنا اعطاء جواب دقيق وقاطع. فبعض اوجه الشبه بين بعض افكار ابن خلدون وبعض افكار ابن تيمية لا يعني ان ابن خلدون تأثر بفكر ابن تيمية. ان تلاقي فكر مستقل مع فكر اخر شيء غير مستغرب في اطار مرحلة اصبحت فيها بعض المسائل وبعض المناقشات من الأمور الشائعة في انحاء الحضارة العربية الاسلامية.

أجوبة: الجواب الواقعي والجواب الاسمي والجواب التصوري[١]. وابن خلدون كان على علم بذلك[٢]. والجواب الذي يتبناه يندرج في سياق الأجوبة المذكورة. ولنقل منذ الآن أن الحل الأفلاطوني بعيد جداً عن فكره. ومن جهة ثانية، يبدو أن الحل الإسمي الذي تزعم الدفاع عنه انطيستانوس لا يستأثر باهتمامه. فهو يعتبر ان الذهن قادر على انتزاع صور مشتركة من كائنات فردية متشابهة من هذا الوجه أو ذاك. فالمجرد لا يرتد الى الادراك المباشر، ولا الى الصوت، ولا الى الرمز. فالادراك إنما هو إدراك لصفة عامة موجودة في المحسوس[٣]. وهذا يعني أن للمجرَد في الذهن مضموناً حقيقياً. ولكن حل أرسطو لا يبدو مرضياً تماماً في نظر ابن خلدون. إذ أن تصوريته لا تتغلب على العقبات الناشئة من علاقة الحمل ومن علاقة المطابقة وتنطوي على نظرية غامضة لجهة علاقة العقل الفعال بالصور الكامنة في الموجودات الحسية. وفي الخلاصة، يعترف ابن خلدون لنظرية أرسطو بشيئين: المبدأ القائل بأن الواقع العيني يمكن تعقله، والمبدأ القائل بأن ما ينتجه العقل من تصورات غير موجود خارجاً عنه. إلا أنه لا يتبنى سائر أجزائها. فالتصورية التي يميل إليها أقرب الى التجريبية منها الى العقلانية[٤]. التصور المجرد لا يجوز له الانفصال عن الواقع العيني، ولا حق له في الاستقلال. الكليات الخمس؛ أو الألفاظ الخمسة كما يسميها ابن سينا، أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، لا تصلح

---

(١) راجع: فرفوريوس: **ايساغوجي**، ترجمة جان تريكو الفرنسية، باريس ١٩٤٧، ص ١١ - ١٢.

(٢) **المقدمة**، ص ١١٠٥. في الفصل المخصص لعلم المنطق، يشير ابن خلدون الى ان مسألة الكليات كانت قد شغلت حيزاً خاصاً عند اليونان.

(٣) **المقدمة**، ص ٩٦٥. ونقرأ أيضاً في فصل عن الفكر الإنساني: «الادراك هو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته». (**المقدمة**، ص ٩٧٤).

(٤) **المقدمة**، ص ٩٨٣، ١١٠٢.

لمعرفة الواقع إلا بقدر ما تنطبق على بنية الواقع نفسه. إنه لمن الجائز استعمالها كوسائل لنظام تصوري معين. ولكن ينبغي الى جانب ذلك تحديد نوع المعقولية الذي تحمله أو تؤدي إليه. لقد وضعها أرسطو من أجل الوصول الى المقولات، أي الأجناس العالية المحددة للوجود على الاطلاق. ولكن المقولات الأرسطوطالية تفقد كل كثافة مضمونية بقدر ما هي بعيدة عن أفق الكائنات الحسية، «المتشخصة بموادها». بكلمة واحدة، المعاني الكلية لا تقود بالضرورة الى معرفة الواقع المعقد واللامحدود في تنوعه. وكل شكلانية محتاجة الى معرفة حدودها ابتداءً.

وهكذا نرى ان مجمل ملاحظات ابن خلدون في هذه النقطة يهدف الى تنقية التصور في طبيعته وفي وظيفته المعرفية. فالتصور من حيث هو مرتبط جدلياً بمقتضى الشمول العقلي وبالطابع الفردي للكائنات الطبيعية لا يتمتع بوضع متين. والقول بأن المقولات محمولات منطقية وانطولوجية بالقدر نفسه، أو بأن الواقعي عقلي والعقلي واقعي، لا يزيل ابداً وضع التوتر الذي يحيط بالتصور. فالتناقضات التي تستثير البحث باستمرار تعلن في كل لحظة المسافة بين الواقعي والعقلي. يردد ابن خلدون كثيراً لفظة «المادة» ولفظة «الشخصيات». كأنه يحاول ان يتخلص من وهم الكلي. وفي الواقع، أليس موضوع العلم بما هو عام، بكيفية ما، هو اللاوجود؟[1]. اذا كان الجوهر متحققاً تماماً في الفرد العيني، أليس من المصطنع احداث تجريدات متتالية لابد لها من ان تكون اصطلاحية؟ يرفض ابن خلدون ان تكون المجردات الكلية موجودة موضوعياً، وفي الوقت نفسه يتمسك بارادة فهم الواقع. وكان ابن سينا يقول: «رجال العلم لا يهتمون بحالة الألفاظ الجزئية ولا بالمعاني الجزئية. على العكس، انهم يتعلقون بالمعاني الكلية. ولا شك في

---

(١) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، ٩٨١أ، الكتاب السابع، ١٠٣٩ب، في النفس، الكتاب الثالث، ٤٣١ب.

ان لكل كلي كائنات جزئية ينطبق عليها... »[1] ولكن ابن خلدون لا يتصور مهمة رجل العلم على هذا الشكل. فالمطابقة بين الجزئي والكلي ينبغي اثباتها اولاً على صعيدي المنطق والواقع التجريبي. وهذا هو الشرط للحصول على التصور الصحيح.

إنعكاسات على صناعة المنطق.. مشكلة المنطق هي مشكلة الفكر الصوري. ويمكن تناولها أما من وجهة بنيوية واما من وجهة وظيفية. وابن خلدون لا يعترض بشيء على علم المنطق من حيث هو علم بقوانين الفكر والاستدلال. انه يوافق مع الفلاسفة على «ان نظم المقاييس وتركيبها على وجه الاحكام والاتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية»[2]. إلا أنه يتساءل حول مدى الثقة التي ينبغي وضعها في صناعة المنطق. إذاكانت قوانين القياس من الوجهة البنيوية قابلةللتحديد والتدقيق، فهل هذا كاف لكي تكون لدينا أداة معصومة عن الخطأ في «تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره»؟[3]. وعلى أي حال ينبغي أن تكون «الأمور الحاصلة المعلومة» حتى تنتج منها معرفة جديدة؟ وكيف السبيل الى يقين صوري في مجالات بعيدة جداً عن العقل الخالص كمجالات علوم الدين أو كمجال التاريخ؟

لا يطرح ابن خلدون تساؤلاته حول علم المنطق كعالم في المنطق. إذ ان التساؤل حول اساس المعرفة سابق عنده للتساؤل حول كيفيتها وصورتها. ولذلك لا يستسيغ التوسع في علم المنطق وفي سائر العلوم التي هي كالمنطق آلة لعلوم مقصودة بالذات.[4]. «الذريعة الى درك الحق

---

(١) ابن سينا: كتاب العلم، ص٢٦.

(٢) المقدمة، ص١٢٠٦.

(٣) المقدمة، ص١٠٨٥.

(٤) المقدمة، ص١٢٣٨ - ١٢٣٩.

بالطبع انما هو الفكر الطبيعي اذا جرّد عن جميع الأوهام »[1]. اما المنطق فانه يصف فعل الفكر الطبيعي. ولم يلجأ اليه اصحاب النظر العقلي الا من أجل ترتيب مضمون المعرفة في شكل منظم[2]. بعبارة اخرى، علم المنطق علم ثمين، ولكنه ليس سوى آلة. وهذه الآلة هي في الحقيقة سبب ما تتمخض عنه الفلسفة النظرية من ثمرة، « وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين »[3].

هكذا ينتقل ابن خلدون من نقد التجريد الميتافيزيقي الى نقد تنظيم التصورات والاستدلالات الصورية من اجل الوصول اخيراً الى ميدان المعرفة المتينة. هذه المعرفة متحققة في علم من علوم الحكمة هو علم التعاليم (الرياضيات). وابن خلدون يعترف بذلك بكل وضوح، ويعبر في اماكن عدة من كتابه عن حماسته واعجابه بعلم التعاليم. فالعدد في نظره « هو اوضح الواضحات »[4]، والهندسة « تفيد صاحبها اضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل اقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ »[5]. وعلى وجه العموم، المعارف الرياضية هي « معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب »[6]. وهذا يعني ان علم المنطق ليس العلم الوحيد الذي يساعد على « شحذ الذهن ». الوضوح والتماسك والمنفعة

---

(١) المقدمة، ص ١٢٣٨

(٢) المقدمة، ص ١٢٣٧.

(٣) المقدمة، ص ١٢٠٦.

(٤) المقدمة، ص ٣٨٩. حتى في الكلام على علم من العلوم الدينية كعلم الفرائض، يشدد ابن خلدون على اهمية العنصر الحسابي فيها. (المقدمة ١٠٢٦ - ٢٧).

(٥) المقدمة، ص ١٠٩٨.

(٦) المقدمة، ص ١٠٩٤.

التطبيقية امور تؤكد قيمة علم التعاليم في مقابل تحكمية النظر الميتافيزيقي، وتثير شكوكاً جدية حول القيمة النهائية لعلم المنطق. اذ ان الرياضيات تعالج موضوعات مجردة، دون ان تهدف الى «معرفة حقائق الأشياء»[1]. فالتعريف المنطقي، مثلاً، يهدف الى حصر الماهية، بينما التعريف الرياضي يهدف الى حصر «العوارض الذاتية»[2]. وهذا فرق مهم. السير في اثر الماهية يتطلب اتباع طريق التجريد، بينما السير في اثر العوارض الذاتية للمقادير او لأي شيء آخر، يتطلب البقاء على صعيد الموضوع المدروس. وفي المطاف الأخير، المسألة هي مسألة تحديد الشروط اللازمة لصياغة التصور الصحيح والحكم المطابق.

والتصور المقصود هنا ليس بالطبع تصور الوجود كما هو ولواحقه الذاتية، وانما هو تصور الشيء وعوارضه الذاتية. هذا التصور يكون صحيحاً في نظر ابن خلدون بقدر ما يشتمل على معلومات صحيحة عن الشيء الذي يدل عليه. ومن اجل الوصول اليه، يسلك الذهن إحدى طريقين. الأولى هي طريق التمييز والاختزال التي توصل الى الماهية الكامنة وراء الأعراض او فوقها، كما هي الحال في تعريف الانسان بأنه حيوان عاقل، والثانية هي طريق الوصف التي لا توصل الى الكلى الا في حدود ما تسمح به التجربة الحسية. عندما يلجأ المنطق الى الفصل النوعي والجنس القريب لتعريف الماهية، فانه يهمل خصائص الشيء المدروس، وهي في الواقع غير محددة سلفاً ولا يمكن افتراضها معلومة. فكما ان العلم المحيط ليس سوى فرض بالنسبة الى العالم بأسره، كذلك معرفة جميع الخصائص ليست سوى فرض لا مبرّر له.. فالكلي الذي ينتهي اليه المنطق لا يخلو من الغش. إذ انه اما ان يكون مطابقاً للمقدمات في البرهان، واما ان يكون مخالفاً لها. في الحالة

---

(١) المقدمة، ص١١٠٣.

(٢) المقدمة، ص١٠٩٧.

الأولى، المقدمات هي اساس المعرفة، لا البرهان. وفي الحالة الثانية، لا يمكن تبرير الكلي بالبرهان وحده. واذن، لا فائدة للكلي من خروجه من مقدمات مرتبة بصورة بعدية. بعبارة اخرى، فائدة المنطق في عملية الخروج من مستوى تصورات التجربة المباشرة الى مستوى المعقولات الثواني فائدة قليلة. «ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس. فانها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الاحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. واما النظر في المعقولات الأول وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك، لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه»[1].

يترك ابن خلدون خارجاً عن نطاق تساؤله قوانين العقل واساسها في الوجود. والحق ان قوانين الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع هي على الحدود بين المنطق وما وراء المنطق، وهي تصّح موضوعاً لتفكير خاص. وما يريد ابن خلدون اثباته هو فقط ضعف التجريد الذي يعتمد على المنطق الصوري للوصول الى معقولية الواقع الحسي. وعليه، لا يصح القول، كما يعتقد بعض المعلقين، بأن ابن خلدون اراد هدم مبادىء الفكر كما هي معروضة في كتب ارسطو المنطقية والميتافيزيقية، كما لا يصح القول بأن ابن خلدون تبع بكل امانة منطق الفلاسفة التقليدي. لم يقصد هدم المنطق التقليدي، ولكنه رفض أن يقبل به بدون فحص لقيمته. لقد رفض النزعة التي تعترف للمنطق بمكان مستقل والتي تدعو الى توسيع النظر فيه وتفريع المسائل، واكدّ ان الفكر الطبيعي يستطيع الحصول على مطلوبه من المعرفة بدون توسل المنطق الصوري. الفكر الطبيعي «يتوجه الى المطلوب، وقد يصوّر طرفيه ويروم نفيه او اثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع

(١) المقدمة، ص ١٢٤٧

من لمح البصر ان كان واحداً، وينتقل الى تحصيل آخر ان كان متعدداً ،ويصير الى الظفر بمطلوبه. »[1] هذا مع العلم ان « فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق »[2]. ولكن، يضيف ابن خلدون، لا بأس في عرض نتائج الفكر الطبيعي على قوانين المنطق. اذ قد يعرض بعض الخطأ في عمل الفكر الطبيعي. « فتعيّن المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد اذا عرض »[3].

وباختصار، تشتمل مسألة الكلي المجرد، في اطار النظرية التصورية، على ثلاثة عناصر: الفكرة الكلية والماهية والوجود العيني. ورأي ابن خلدون ان صناعة المنطق عاجزة عن ايصالنا الى معرفة قطعية بالمعقولات الثواني، اي بالأفكار الكلّية المطلقة، وان الفكر الطبيعي يستطيع التحرك بدون صناعة المنطق. فالفكر في مواجهة الاشياء العينية ينبغي له ان ينفتح ويتقبل حتى يكتشف المنطق الداخلي الخاص بهذه الأشياء.

الحادثات والسببية - نصل الآن الى منعطف مهم في بحثنا. فبعد سلسلة من الملاحظات السلبية، ننتقل مع ابن خلدون الى تصوره حول منهج معرفة الأشياء الطبيعية، ذلك التصور الذي أرشده الى اكتشاف علم العمران.

يحسن بنا في البدء ان نوضح معالم المجال الذي يتحرك فيه فكر ابن خلدون. وأول ما يذكر في هذا الصدد هو ان العالم الذي يقع تحت قدرة الفكر البشري هو، في نظر ابن خلدون، فقط عالم الطبيعة (او عالم الحس، او عالم التكوين، أو عالم العناصر)، الذي هو لا محدود في اتساعه. ويقابله عالمُ الغيب الذي يتجاوز نطاق الفكر البشري ولا

---

(١) المقدمة، ص١٢٣٥.
(٢) المقدمة، ص١٢٣٦
(٣) المقدمة، ص١٢٣٦.

سبيل الى معرفته بواسطة صناعة بشرية. «ان الغيوب لا تدرك بصناعة البتة ولا سبيل الى تعرفها الا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع عن عالم الحس الى عالم الروح »[1]. الفكر البشري يسيطر على منطقة من الطبيعة هي عالم الكون والفساد، كما كان القدماء يقولون، وعالم الافلاك. وفي داخل هذه المنطقة يحق له المطالبة بالاستقلال والادعاء بالقدرة على معرفة مؤسسة تأسيساً متيناً.

وكيف يبدو عالم الطبيعة هذا؟ في التحليلات السابقة، بدا هذا العالم على نحو من الكثرة والتنوع يقابل حركة التوحيد والتجريد التي تميزت بها مذاهب المتكلمين والفلاسفة. وفي الواقع، انه لشيء ملفت للانتباه ما يقوم به ابن خلدون في مختلف ابواب (المقدمة) من التعبير عن «عالم الطبيعة» بعبارات تؤكد الكثرة والتنوع، مثل «الكائنات»، «الموجودات»، «الحادثات»، «المخلوقات»، «الواقعات»، «المكونات»، «الشخصيات»، الخ. فاستعمال صيغة الجمع بهذا الشكل يدل وحده على كيفية تصور ابن خلدون للمعرفة. والى جانب العبارات المذكورة، ترد كذلك، وفي اماكن كثيرة، كلمة «الواقع»، معبِّرة بما تحمله من دلالة عن ارادة الرجوع الى الأشياء في سبيل الكشف عما هي وعما هو مخفي فيها. والحق أنه من النادر أن نرى في العصور القديمة والعصور الوسطى تشديداً كتشديد ابن خلدون على ضرورة الخروج من الذات الى عالم الأشياء والكثرة واحساساً كاحساسه بالغنى اللامحدود في عالم الواقع العيني. ولا ريب في ان ابن خلدون لم يتوصل الى هذا الاحساس وذاك التشديد كنتيجة لتحليل صافٍ لنظرية المعرفة. لقد لعبت تجربته السياسية، كما رأينا، دورا أساسياً في تجميع فكره وبلورة حدسه حول الواقع المتحرك المعقد. ولكن، من جهة ثانية، لولا تفكيره النقدي القوي، لما حدثت تلك البلورة. وهذا

---

(١) المقدمة، ص ٣٨١.

هو سبب ما نلاحظه في نصه من تشابك بين نتائج تفكيره النقدي والشهب اللامعة المنطلقة من قلب ما انكشف له وتبلور فجأة. الكائنات والواقعات في عالم الطبيعة وفي عالم الانسان تريد أن تتكلم.. فما هي لغتها؟ وما هو سبيل فهم هذه اللغة؟

لم يفطن ابن خلدون لوجود المشكلة النقدية في المعرفة في جميع ابعادها. الواقع موضوع عنده، دفعة ورأساً، كموجود معطى ومدرك. ولما كانت مسألة اساس هذا الادراك غير مطروحة، كان من الطبيعي ان يتجه البحث عن المضمون الموضوعي للادراك فحو الموجودات الواقعية نفسها. ويرسم ابن خلدون صورة عامة عن عالم الطبيعة، فيقول: «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته»[١] ففي هذه الصورة، تحيط المعاينة بموضوعها بدون وسيط. ولكن، في الحقيقة، تفترض هذه الصورة جهداً فكرياً كبيراً. اذ انها تختصر مجموعة نظريات عن العالم. ولا ريب في ان محورها هو ذلك الرابط الذي يقوم الانسجام بين ظاهرات الطبيعة عليه، اي رابط السببية. وقد رأينا كيف يثبت ابن خلدون العلاقة السببية في معرض تحليله لعلم الكلام حيث يقول: «ان الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات او من الافعال البشرية او الحيوانية، فلا بد لها من اسباب متقدمة عليها»[٢]. ويضيف ابن خلدون ان هذه الحوادث تقع بأسبابها «في مستقر العادة»، لكي يرضي علماء الكلام الذين كانوا يريدون عدم المساس بمطلقية الفعل الالهي. ولكنه، في الحقيقة، لا يأبه كثيراً لمسألة طبيعة العلاقة السببية. اذ ان

---

(١) المقدمة، ص٣٥٢

(٢) المقدمة، ص١٠٣٥.

الأهم في نظره هو اننا نعتمد على مبدأ السببية، بصورة جبرية، لكي نتحرك في شبكة الأشياء، سواء كانت العلاقة السببية مجرد عادة للطبيعة، جارية باذن الله ام لا، او كانت مركوزة في جوهر الأشياء. اذا كان الانسان يجهل كيفية او حقيقة التأثير السببي، فانه في المقابل «يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب».[1] فالأولوية ترجع اذن لليقين، النسبي طبعاً، الذي يتوفر لنا في ادراك العلاقات السببية الظاهرة، مع إمكان تأسيس هذه العلاقات نظرياً في وجود الأشياء نفسها او في العقل الالهي. النقطة الأساسية في نظر ابن خلدون هي ان الفكر البشري يتصل بالعالم مسلحاً بالفكرة القائلة بأن العالم يسير بحسب نظام محدد ومستقر. اما غائية هذا النظام، فيبدو انها مسألة لم تستأثر باهتمامه.

من هنا، تصبح المسألة مسألة كيفية الدخول في شبكة العلاقات السببية. وحول هذه المسألة، يعطي ابن خلدون افكاراً عدة «مبعثرة في فصول (المقدمة)، ولكن يمكن جمعها وترتيبها تحت العناوين الثلاثة لكل منهج واقعي: المعاينة، التجربة، الاستقراء. وفي الواقع، لا يترك نشوء (المقدمة) وتأليفها أي شك حول المكانة التي تحتلها هذه العناوين في فكر ابن خلدون، وانه لمن الصحيح ان ابن خلدون لم يكتب عرضاً متتابعاً حول منهجه الواقعي. ولكن تكفي بعض الإشارات الدقيقة، في ضوء الاتجاه العام لفكره، لكي تنكشف معالم ذلك المنهج. فمثلاً، عندما يبرر ابن خلدون عمل السحر، لا يلجأ الى حجج خارجية، بل يؤكد انه شاهد بنفسه رجلاً يكشف عن النوايا الحقيقية لرجل آخر. والعبارة التي تفيد المعاينة او المشاهدة ترد كثيراً في مختلف فصول (المقدمة)[2]. كذلك، عندما ينقد ابن خلدون اخبار المتعاطين بصناعة

---

(١) المقدمة. ص١٠٣٥.

(٢) انظر مثلاً ص٢٨٤، ٣٣٦، ٣٤٢، ٤١٩، ٤٣٥، ٤٩٨، ٥٠٥، ٥٠٩، ١١١٨، ١٢١١.

الكيمياء، يطلب ان يقدم البرهان عليها بالتجربة المباشرة. «اذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة، انكروه، وقالوا انما سمعنا ولم نر»[1]. وهذه ايضاً واحدة من تلك الملاحظات الدالة المبثوثة في ثنايا التحليلات التاريخية او السوسيولوجية؛ وهي تتعلق بالوصفات الطبية المعروفة بين اهل البدو: «وللبادية من اهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه. وربما يصح منه البعض، الا انه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج»[2]. هذه الامثلة، التي هي جزء قليل مما يمكن ايراده، تدل بوضوح على ان المعاينة والتجربة هما في نظر ابن خلدون الوسيلة الضرورية لاكتساب كل معرفة طبيعية. ولكن مفهوم التجربة عند ابن خلدون ليس مفهوماً مبلوراً من الناحية النظرية. «التجربة انما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل العلم والظن»[3]. ولا نجد بالإضافة الى هذا أي توضيح صوري لشروطها وأساليبها. وكذلك، لا نجد أي توضيح دقيق لفكرة الاستقراء التي لا ينفك عن التعويل عليها[4]. مضمون الاستقراء أصلاً لغوي ديني. استقرأ فعل يعني طلب القراءة، أو البحث في نص أو من خلال نص. ويرادفه فعل تصفح. ومن هنا عبارة «كتاب الطبيعة». فالقراءة والاستقراء والتصفح أمر واحد يستلزم نصاً او كتاباً، ويستعمل ابن خلدون لفظة الاستقراء كما استعملت في اطار الفكر الديني. لكنه يستعملها في الأكثر في إطار المعرفة

---

(١) **المقدمة**، ص ١٢١٨.

(٢) **المقدمة**، ص ١١٠٩.

(٣) **المقدمة**، ص ١٢٠٧.

(٤) **المقدمة**، ص ٢٧٤، ٤٤٦، ٨٨١، ١٢١٠، ١٢٤٤، ١٢٥٦، ١٢٦٧، ١٢٧٢ – ٧٣، ١٢٨٠.

الطبيعية، ولا ريب في ان الانتقال من النص الديني الى اشياء الطبيعة يؤثر في مفهوم الاستقراء وحركته. وذلك لأن الموضوع في المعرفة الطبيعية كثيف، غير شفاف، مظلم، معاند، بينما النص في المعرفة الدينية معطى في صورته النهائية وكماله التام. ان إنطاق او استنطاق نصّ معين ممكن بالرجوع الى اللغة وعبقريتها وتاريخها، أو الى الحدس والتأويل والتركيب او غير ذلك. ولكن إنطاق أو استنطاق الأشياء يتطلب اللجوء الى وسائل واساليب اخرى مناسبة لطبيعة الأشياء نفسها. ومع الأسف، لا نجد عند ابن خلدون اهتماماً بصياغة مبلورة لمفهوم الاستقراء، بالرغم من اهميته المحورية في تفكيره(١).

أما أساس الاستقراء، فقد تصوره ابن خلدون بدقة قلما نجدها عند السلف من العلماء والفلاسفة. والمعاينة والتجربة والاستقراء عمليات لا تهدف الى فرض نظام على الطبيعة من جهة الفكر البشري. والوصول الى تفسير ما للعلاقات الحاصلة في الأشياء يتطلب ان تتبع عملية الاستقراء الخطوط المرسومة في الأشياء نفسها باعتبارها في الظاهر. ومن أجل ذلك، ليس على الفكر الا أن يطبق كيفية تحركه في الرياضيات على الطبيعة. ففي المسائل الرياضية، المجهول المطلوب علمه موجود في طرف مجموعة من النسب ينبغي تحديدها واختراقها بكيفية معينة، وكذلك في المسائل الطبيعية. فالمجهول فيها ينبغي البحث عنه في داخل شبكة من النسب الموضوعية. لنقرأ هذا النص الواضح الجميل: «التناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس وطريق لحصوله، ولا سيما من أهل الرياضة»(٢).

---

(١) الاستقراء كمنهج للبحث العلمي كان شيئاً معتبراً جداً عند علماء المسلمين، ولأسباب خاصة عند الفقهاء. وابن خلدون كان يعرف ذلك منذ مرحلة اللباب. ولذا يبدو مستغرباً الا يتوقف عند آلية الاستقراء ووظيفته. ولكن الاستغراب يخف اذا تنبهنا الى انه لا يهتم كثيراً بالناحية الصورية من مشكلة المعرفة.

(٢) المقدمة، ص ٣٨٨

ولنقرأ ايضاً هذا النص الذي قد يفوق النص السابق وضوحاً وجمالاً:
« ان التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا انما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم. واما الكائنات المستقبلة، اذا لم تعلم اسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته »[1].

هذا النص في غاية الأهمية، اذ انه يتضمن خلاصة العناصر التي نحاول جمعها في فكر ابن خلدون على الصعيد الابستمولوجي. السببية، النسبة، التوقع: أليست هذه هي ركائز العلم في التصور الحديث؟ لا ريب في ذلك. ولكن، لا نعتبر ذلك كافياً لكي نطرح على ابن خلدون اسئلة لا يطرحها، مثل السؤال عن طبيعة التوافق بين النسب الرياضية والنسب في الأشياء الطبيعية. السؤال الذي يمكن طرحه على ابن خلدون يندرج في سياق نقده للتجريد وهو الآتي: كيف يتم الانتقال من معاينة الواقعات الفردية الى اثبات النسب العامة؟ بعبارة أخرى، هل يرتكز اكتشاف النسبة الموضوعية في النهاية على توافق بين الواقع والعقل؟ وهل الحقيقة هي ثمرة هذا التوافق؟ ولكن ابن خلدون يبدو غير مهتم بهذه الاسئلة. طريقة تفكيره تقبل بالتعريف الكلاسيكي للحقيقة كتطابق بين الفكر والوجود. ولكن اهتمامه الأولي هو بالصيغة التي يتخذها هذا التعريف في المعرفة العلمية. ولذا تبدو عبارة « القوانين المفادة بالاستقراء »[2] وكأنها الترجمة والبديل للتعريف الميتافيزيقي للحقيقة. المعرفة الصحيحة، اليقينية والمتينة، هي المعرفة التي تصاغ بشكل قانون، هي « العلم القانوني » بحسب عبارة ابن خلدون[3]. فالقانون يُعبِّر عن تأليف العقلي والواقعي. انه، في نظر

---

(١) المقدمة، ص ٣٩٠.

(٢) (٣) المقدمة ص ١٢٨٠.

ابن خلدون، نهاية المطاف وتتويج الجهد الاستقصائي في مجالات الطبيعة.

تلك هي افكار ابن خلدون حول طبيعة المعقولية الطبيعية. فهل نستنتج منها القول بالحتمية كمبدأ شامل؟ أجل، اذا دفعنا تحليلها الى آخر حدّ. ولكن، اذا كان القول بالحتمية غير بعيد عن فكر ابن خلدون، يبقى انه غير مصاغ بوضوح. ومردّ ذلك، من جهة اولى، الى عدم قصد ابن خلدون الى بناء نظرية عامة في المعرفة، ومن جهة ثانية، الى ان التصور الواضح للحتمية لا يصبح ممكناً الا في جوّ ثقافة علمية متقدمة جداً. وبطبيعة الحال، اذا قورنت افكار ابن خلدون مع الأفكار الحديثة حول العلم التجريبي، فانها تبدو هزيلة. ولكنها، بالمقارنة مع افكار السابقين، تتضمن تقدماً اكيداً. عند ارسطو وابن سينا، يعلو فوق الاستقراء بناء من الأفكار المجردة والبراهين الميتافيزيقية يفقده كثيراً من فعاليته، بالرغم من الدور المهم الذي يلعبه في مؤلفاتها الطبيعية. وخطا ابن الهيثم خطوة واضحة في التركيز على الاستقراء وأهميته في العلم الطبيعي. ومما قاله بصدده هذا النص الوارد في مقدمة (كتاب المناظر): «رأينا ان نصرف الاهتمام الى هذا المعنى بغاية الامكان ونخلص العناية به ونوقع الجد في البحث عن حقيقته ونستأنف النظر في مباديه ومقدماته. ونبتدىء باستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل، لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق، لا

الميل مع الآراء »[1]. ألا نجد في هذا النص جميع بذور المنهج التجريبي؟ أجل، ولذا يجوز الافتراض بأن ابن خلدون لو تكرس للبحث العلمي في سياق ابن الهيثم او ابن البنا او غيرهما من شيوخ العلم لكان قد توصل الى تصور مبلور جدا للمنهج العلمي.. ولكن ثقافته العلمية الواسعة جداً عوّضت عليه بعض فوائد التخصص، وحملته على طرح المسألة على صعيد عام، صعيد معرفة كل واقع موضوعي قوامه حادثات فردية، وساعدته بالتالي على اعادة النظر في نظام المعرفة الذي ساد الفكر اليوناني - العربي. وغني عن البيان ان جميع ما حللناه من افكار حول المعرفة الطبيعية يظهر بصورة او بأخرى في ثنايا فصول (المقدمة) المخصصة لمسائل التاريخ والاجتماع. عناوين هذه الفصول اشبه بنظريات رياضية او بقوانين طبيعية، متبوعة بالبراهين عليها. والفكرة السائدة فيها هي ان العلم يتطلب البحث عن الأسباب والتحقق والدليل والنقد والبرهان المطابق. وأي فصل منها يخلو من احدى هذه العبارات: « التحقق »، « السبب لذلك »، « العلة الطبيعية »، « قانون طبيعي »، « برهان طبيعي »، « برهان عقلي » الخ؟[2]. وما القول في هذه العبارة الجديدة: « قد استقرينا في العمران ان الدولة... »[3]؟ لقد خسر البرهان عند ابن خلدون طابع الضرورة المطلقة ولكنه حافظ على صورته العقلية مروراً بكل ما في الواقع من تنوع وغنى.

---

(١) نص مأخوذ من كتاب عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠، ص٣٧١. يذكر ابن خلدون ابن الهيثم كاشهر علماء البصريات من الاسلاميين. (المقدمة ص١١٠٠).

(٢) المقدمة، على سبيل المثال، ص٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٩، ٤٨٧، ٤٩٨، ٧٥٥، ٩٤٤، ٩٨٠، ١٢١٠ - ١٢١١. ومن نافل القول ان العبارات المشار اليها موضوعة في مقابل « التحكم » و« الاتفاق » و« الهوى » الخ...

(٣) المقدمة، ص٨٨١.

التصور الواقعي والفكرة الكلية - يمكن التوقف في تحليل افكار ابن خلدون عن المعرفة والوجود على العموم عند هذا الحد. فقد توصلنا الى ان نوعاً من الواقعية الوضعية قد تشكل في فكر ابن خلدون بعد تاريخ طويل من الفكر النظري الميتافيزيقي. ولكن يحسن اضافة بعض الملاحظات من اجل توضيح معالم هذه الواقعية الوضعية التي قد يُساء فهمها لكثرة جوانبها ومستلزماتها[1].

يقول ابن خلدون، كالغزالي، بأن العقل معيار صحيح، ولكنه محدود. «العقل ميزان». ولكن هذا القول ليس بالنسبة له سوى منطلق، يحاول ان يرتكز عليه لكي يستعمل العقل دون ان يدخله في نزاع مع الحقيقة الدينية. لقد اختلطت الأمور مع ابن رشد، بسبب تبنيه للمبادىء الارسطوطالية في مجال الفلسفة الأولى. وهمّ ابن خلدون هو، على العكس، التمييز بين الحقيقة العقلية والحقيقة المنزلة من اجل الحفاظ عليها. ولذلك، حدّد للعقل مجاله واحدث تعديلاً على بعض المبادىء في الفلسفة التقليدية. اذ أرجع السببية الى مستوى الظاهر من الكائنات وعمل العقل الى مستوى الحادثات المدركة بالحواس. انه حافظ على تعريف الحقيقة بالمطابقة، لكنه شدَّد على ان المطابقة الحقيقية لا تتم على حدود الوجود القائم بذاته ولذاته، وانما في نقطة التقاطع المباشرة بين الواقع والعقل. فهل يعني هذا كله شيئاً آخر غير محاولة تحديد النقطة المحورية في عملية التعقل؟

هذه النقطة المحورية برزت امامنا مرات عدة. اذ انها ليست سوى ما يمكن تسميته التصور الواقعي. وفي الحقيقة، يبدو التصور الواقعي

---

(١) الواقعية الوضعية هي غير المذهب الوضعي أو بالأحرى الوضعاني الذي قال به أوجيست كونت وأتباعه في القرن التاسع عشر. ولكلمة وضعي أكثر من معنى. ففي الفكر الديني تعني ما هو موضوع من جهة الشارع، وفي الفكر الطبيعي، تعني ما هو موضوع أمام الانسان في التجربة الحسية. ولا تستلزم نظرية محددة في المعرفة.

كمحور تتناسق حوله كل العناصر التي لحظناها حتى الآن. انه يجمع بين جهد الفكر في التفسير واستعداد الكائنات الموضوعية لكي تصبح مفسرة. الا انه غير قابل للتحول الى فكرة كلية. وبالطبع، ليس المقصود الفكرة المثال، وانما الفكرة التي تجمع بين الضرورة المنطقية والحقيقة الوجودية بصورة مطلقة. فالتصور الواقعي له وظيفة جوهرية، وهي فهم الواقعات، لا الواقع ككل مطلق. انه اذن شيء نسبي في مضمونه، عرضي في تكوينه. ولذا يضع ابن خلدون معرفة الواقعات تحت علم التصور الواقعي، لا تحت علم الفكرة الكلية. الفكرة الكلية مجالها الفلسفة الميتافيزيقية. فهي اذن مستبعدة. اما التصور الواقعي، فانه قوام العلم، وهو المطلوب.

وهكذا، يتجه ابن خلدون نحو تصوّر جديد للفلسفة. ان همه الأكبر هو «مطابقة الكلام لما في الخارج»[1]. والخارج انما هو «حقيقة متعقلة طبيعية»[2]. فالفلسفة ليست اذن سوى التعبير عن هذه الحقيقة بكلام مليء. والتصور هو أول عناصر هذا الكلام، والحكم هو عنصره الثاني. وهذا يعني ان الفلسفة هي في الحكم الذي يتوّج عملية الاستقصاء المعرفي. واذا اعتبرنا ان اكمل صورة للحكم هي القانون، جاز لنا القول بأن وظيفة الفلسفة تتجه نحو التماهي مع الوظيفة العلمية للفكر. بعبارة واحدة، يمكننا القول بأن ما نتوصل اليه مع ابن خلدون هو فلسفة في التصور هي بمثابة جانب من فلسفة في الكمون.

ينتج من هذا بالضرورة كسر لوحدة الفلسفة. لكل مجال من مجالات الواقع نوع من الحكم ونوع من القوانين والنظريات. فاذا كان الحكم مطابقاً تمام المطابقة، فالنظرية تكون عند ذاك فلسفة المجال المعتبر. ولكن يمكن إعادة اكتشاف وحدة الفلسفة على صعيد وحدة الحكم

---

(١) المقدمة، ص٣٩١.

(٢) المقدمة، ص٢٦٦.

وجهته. إلا أن مثل هذه العملية تتجاوز ما يمكن تطلّبه من فكر ابن خلدون، إذ أنها تفترض تقدماً كبيراً في النشاط العلمي والفلسفي. بالنسبة الى ابن خلدون، المسألة تقف عند حدود مجالات في المعرفة، كلها ممكنة مع اختلاف في المنهج، لكنها لا تستلزم القول بأنواع من التفسير متباينة جذرياً. وعلى سبيل المثال، لا نجد أثراً في فكر ابن خلدون لمفهوم التفهم كما هو مطروح اليوم في العلوم الانسانية. وبالرغم من ذلك، لا بد لنا من الاعتراف بأن نمط المعقولية الذي يتصوّره يقرّبنا من فلسفة للواقع أقل شموخاً من الفلسفات التي بنيت قبله، ولكنها أمتن وأصلب قواماً. ومن هذه الزاوية، نتبين منذ الآن كيف ينبغي فهم ما اتفق على تسميته فلسفته الاجتماعية أو فلسفته في التاريخ.

على أساس هذا النقد للعقل النظري، يتكامل فكر ابن خلدون بصورة رائعة، دون أن تؤثر في حركة تكامله العامة المسائل الهامشية التي يواجهها في تواصل نموه. ان عبقرية ابن خلدون لا تكمن في تفكيره حول التاريخ أو في اكتشافه علم العمران وحسب، وانما تكمن أيضاً في تصوره الفلسفي للواقعية، وهو التصور الذي جعل ذلك التفكير وهذا الاكتشاف ممكنين.

٣ – تطبيقات على علوم الطبيعة

قبل الشروع في دراسة فكر ابن خلدون التاريخي والاجتماعي، نتوقف قليلاً عند بعض النصوص التي يهملها الباحثون على العموم أو يعتبرونها بغير حق نصوصاً ذات أهمية ثانوية. وذلك من أجل أن نبين أهمية الأفكار العامة التي درسناها في هذا الفصل في تطبيقاتها في العلوم الطبيعية، ومن أجل أن نفهم كيفية انتقال ابن خلدون الى علم الانسان في إطار وجهة عامة مختلفة جداً عن الوجهة التي اعتمدها الفكر الحديث.

من المعروف أن الفكر القديم والوسيط يمزج في المعرفة الطبيعية الاستقصاءات التجريبية والتوهمات النظرية. وهذا المزج واضح بنوع خاص في بعض العلوم التي انفصلت تدريجاً عن النظرة التفسيرية الشاملة للكون وأسهمت في تثبيت البحث الطبيعي على طريق المنهج التجريبي. وهذه العلوم مشتقة مما كان يسمى علم الطبيعة، وأشهرها اثنان: صناعة النجوم وصناعة الكيمياء. وفي الواقع، ازدهر هذان العلمان الفرعيان كثيراً في القرون الوسطى العربية الاسلامية: ولكنهما بسبب وضعهما بين التوهم النظري والعلوم المضبوطة لم يستطيعا اكتساب صفة علمية حقيقية. ويسميهما العالم الفرنسي م. برتلو بالعلوم المتوسطة، إذ أنهما شكّلا «مرحلة انتقال بين الحالة الفكرية القديمة الرازحة تحت وطأة السحر وممارسات الشعوذة، والحالة الفكرية الحديثة، التي تتصف كلياً بالروح الوضعية والتي تبدو حتى في أيامنا هذه قاسية بالنسبة الى عدد كبير من معاصرينا»[١].

كان ابن خلدون على اطلاع واف على هذين العلمين اللذين انتشرا في أقطار المغرب واشتهر بعض المدافعين عنهما. ولا شك في أن العامل الديني قد استخدم لاضطهاد المتعلقين بالعلوم التي يمتزج فيها جانب التجريب الحسي بجانب السرية الباطنية. ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن موقف ابن خلدون المعادي لتلك العلوم محدد في الدرجة الأولى باعتبارات دينية. فالزمان الذي تتحمس فيه العقول النيّرة، سواء للإسترسال في النظر أو الدفاع عن الدين، كان قد مضى. وفي عصر ابن خلدون، لم يكن حيا سوى التذكار، القوي في الحقيقة، لتلك الأبحاث الغامضة حول خصائص الأجسام وتأثيرات الكواكب، تلك الابحاث الباطلة التي لم تسفر عن أي نتيجة مهمة. وعليه، لا يدعو ابن خلدون الى ترك تلك العلوم بسبب رأي الدين فيها، بل

(١) راجع: برتلو: أصول علم الكيمياء، ص٧.

انطلاقاً من قيمتها المعرفية الهزيلة. وفحصه لهذه العلوم من الوجهة المعرفية يضيف الى تصوره العام لمنهج البحث العلمي توضيحات هامة.

وبالطبع، بعض الشروح التاريخية ضروري من أجل التحديد الدقيق لأبعاد الأفكار النقدية التي نجدها عند ابن خلدون في هذا المجال. ولكن طبيعة دراستنا هذه لا تسمح لنا باعتبار غير ما هو جوهري، أي غير ما يساعدنا على ابراز فكر ابن خلدون في ذاته.

أ) «إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها»

١ - عرض. خلافاً لما فعله ابن خلدون في الفصلين المخصصين لإبطال الفلسفة ولإنكار ثمرة الكيمياء من تمهيد تاريخي، لم يكتب أي تمهيد تاريخي في الفصل المخصص لإبطال صناعة النجوم. والسبب ليس شيئاً ما أراد ابن خلدون اخفاءه، وإنما هو بكل بساطة شعوره بأن العرض الذي قام به لعلم الفلك يعفيه من العودة الى تفاصيل تاريخية لا لزوم لها في فحصه النقدي[1]. ولذلك يبدأ بتعريف واسع وواضح بما فيه الكفاية حتى يباشر فوراً التحليل النقدي. «هذه الصناعة يزعم أصحابها انهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة. فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية»[2].

نلاحظ أولاً أن هذا التعريف العام يسقط الناحية النظرية في صناعة النجوم التي تلتقي مع القول بالحتمية الكونية الشاملة وبالقدر المكتوب - وهي ناحية لم يكن ابن خلدون على جهل بها[3] - ويركز

(١) يتكلم ابن خلدون عن صناعة النجوم في الباب الأول من (**المقدمة**) وفي آخر الباب الثالث بعبارات تشبه كليا عباراته في هذا الفصل النقدي.

(٢) **المقدمة**، ص١٢٠٧.

(٣) **المقدمة** ص١٢٠٩.

على العناصر المستلزمة في عملية المعرفة نفسها. هذا التركيز دال جداً، وتزداد دلالاته إذا قارنا بينه وبين تعريف علم الفلك الذي هو «علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية... وإدراك الموجود من الحركات وكيفياتها وأجناسها إنما هو بالرصد»[1]. فعلم الفلك يدرس واقعات ظاهرة ويستند الى طرق مجرّبة، بينما تزعم صناعة النجوم تجاوز مستوى الواقعات الظاهرة واكتشاف علاقات سببية بين ما حدث وما سيحدث. فما هو الرأي السديد في هذا الموضوع؟

يميز ابن خلدون بين أنواع الحجج الممكن تقديمها لتبرير صناعة النجوم، فيرى ثلاثة أنواع: حجة نبوية، وحجة تجريبية وثالثة توهمية نظرية. الحجة الأولى لا يتوقف عندها، إذ يعتبر «أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع وانهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب إلا أن يكون عن الله»[2]. وأما الحجتان الأخريان، فإنه يفحصها بعناية.

٢ - **نقد**. إن الاستنجاد بالتجربة ليس في نظر ابن خلدون من الأشياء الممكنة عملياً. إذ أن التجربة التي تعتمد على تكرار الظاهرة من أجل الوصول الى معرفة يقينية أو احتمالية لا يمكن اجراؤها على بعض الحركات الدورية التي تستلزم للملاحظة تكرارها، بسبب طولها، أزمنة طويلة تفوق كثيراً أعمار البشر. ان ملاحظتنا في هذا المجال

---

(١) **المقدمة**، ص١١٠٠. نذكر ايضاً هذه الملاحظة التي ترد في سياق عرض علم الهيئة (الفلك): «وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست على ما يفهم في المشهور انها تعطي صورة السماوات وترتيب الافلاك والكواكب بالحقيقة، بل انما تعطي ان هذه الصور والهيآت للأفلاك لزمت عن هذه الحركات. وانت تعلم انه لا يبعد ان يكون الشيء لازماً لمختلفين.» **المقدمة** ص١١٠١.

(٢) **المقدمة**، ص١٢٠٨. الفكرة نفسها موجودة في الفصل المخصص لعلم الطب (ص١١١٠).

جزئية، وليست مفضية الى نتيجة مؤكدة. ولكن، يمكن مواجهة الصعوبة بتنظيم ملاحظة تستمر من جيل الى جيل. وقد وجد البابليون في هذه الطريقة معادلاً للتجربة. ومن جهة ثانية، يمكن اللجوء الى القياس من أجل سد النقص في التجربة. إلا أن ابن خلدون لا يعرض بتفصيل هذا الاعتراض المزدوج. ومع ذلك، يتضمن نقده رداً مباشراً له.

يرى بطليموس أن الطريقة لمعرفة أثر الكواكب إنما هي المقارنة مع النيّرين (الشمس والقمر) اللذين لا يخفى تأثيرهما على الكائنات العنصرية. ولكن كيف يمكن اجراء المقارنة بين الكواكب والنيّرين؟ يجيب بطليموس بأن ذلك ممكن «بقياس كل واحد منها الى النيّر الأعظم الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة». ففي مرحلة أولى، نعتبر كوكباً بمفرده وننظر في أثره عند قرانه مع الشمس، ونستدل هكذا على قوته ونوع تأثيره.وفي مرحلة ثانية، نجمع النتائج التي نحصل عليها عن كل كوكب، وهكذا نتوصل الى معرفة التأثير العام لكل الكواكب، مفردة ومجتمعة، على عالم العناصر، كما يحدث بواسطة الهواء، في زمن معين من السنة . ويضيف بطليموس أن هذه المعرفة ظنية وليست من اليقين في شيء.

ينطلق ابن خلدون من هذا الاستدراك الأخير لكي يبين ضعف المعرفة التنجيمية. «ان العلم بالكائن أو الظن به إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية»[١]. وأصحاب صناعة النجوم لا يعينون إلا الفاعل والقابل، أي قوى الكواكب والعناصر. وفي الواقع، ليست قوى الكواكب الفاعل الوحيد في تكوين الكائنات العنصرية. فهناك قوى أخرى فاعلة في تكوين الكائنات العنصرية، وتأثيرها أظهر من تأثير قوى الكواكب. ومن جهة أخرى، تحتاج

---

(١) المقدمة، ص١٢٠٩.

صناعة النجوم الى الحدس والتخمين، وهما قوى للناظر في فكره وليسا من علل الكائن ولا من أصول الصناعة. فكيف يمكن التوصل الى حصر علاقة سببية دقيقة بين الكواكب والكائنات العنصرية؟ في الواقع، صناعة النجوم باطلة حتى في الجانب الذي يبدو متيناً. إذ لا دليل إطلاقاً على أن لكل كوكب قوة خاصة وتأثيراً خاصاً، والقياس الى الشمس لا يعطي شيئاً، إذ أن تأثيرها يتجاوز تأثير سائر الكواكب الى حد أن ملاحظة الزيادة أو النقصان عند القران شيء شبه ممتنع[١].

نترك جانباً الحجج الفرعية التي تهدف الى فضح المضار العملية الناتجة من الاعتقاد بصحة صناعة النجوم، وذلك من أجل التركيز على بنية نقد ابن خلدون لها. وفي الواقع، ما يحسن التشديد عليه هو أن نقد ابن خلدون لصناعة النجوم ليس مرتكزاً على مبادىء كلامية أو ميتافيزيقية. فمسألة القدر الفلكي وخطر الحتمية الفلكية على الحرية الانسانية، وهي المسألة التي شغلت بال كثيرين في الحضارة الهيلينية التي كان لها تأثير كبير في الحضارة العربية الاسلامية[٢]، لا تظهر كمسألة مهمة في نقد ابن خلدون. فما يجعله ابن خلدون في مركز الصدارة هو مسألة المعرفة في حد ذاتها. والسؤال الذي يشدد عليه هو السؤال عن نوعية التفسير الذي يمكن الحصول عليه في مجال يصعب فيه دراسة العلاقات التفاعلية بين الكائنات بصورة دقيقة مضبوطة. وفي النهاية، مهما تكن قيمة نقد ابن خلدون وتحفظه، فان طريقة تفكيره تنطوي على اهتمام كبير بالدقة العلمية، مما يدل على تشدد في تطبيق منهج

---

(١) قد تصدق بعض التوقعات التنجيمية. ولكن ذلك في رأي ابن خلدون مجرد صدفة وليس عن معرفة علمية حقيقية. (المقدمة، ص١٢١١).

(٢) انظر، على سبيل المثال، كتاب جيروم غيث: **مفهوم الحرية عند غريغوريوس النيساوي**، ص٨٧، ٩٤.

الاستقراء. العلاقات والنسب السلبية ينبغي تحديدها في إطار معلوم وبدون إمكان الشك في نوعية الارتباط بين ما هو سبب وما هو مسبب. تلك هي فكرة ابن خلدون الكامنة في نقده لصناعة النجوم. فلنرَ الآن كيف طبقها في نقد صناعة الكيمياء.

ب) «إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها»

١ - عرض. عرفت الكيمياء بين العلوم المتوسطة أوسع شهرة وأطولها. فقد امتزجت منذ العصور القديمة مع ضروب من المعارف والممارسات: السحر، الصوفية الغنوصية، النظريات الفلسفية، النظريات الفيزيائية، الاقتصاد... ويوجز برتلو (Berthelot) مضمونها وهدفها فيقول: «كانت الكيمياء فلسفة، أي تفسيراً عقلانياً لتحولات المادة»، وكانت ترتكز على «الكنز المتراكم شيئاً فشيئاً من الاكتشافات العملية في صناعة المعادن وفي الطب وفي الصناعة عموماً وفي التدبير المنزلي»، وكان هدفها في الوقت نفسه «اغناء مزاوليها بتعليمهم كيفية صناعة الذهب والفضة، وحمايتهم من الأمراض بتحضير الترياق، وأخيراً توفير السعادة التامة لهم بمباهاتهم مع نفس العالم والروح الكلي».[١]

وقد لاقت الكيمياء رواجاً كبيراً في القرون الوسطى العربية الاسلامية[٢]. ولمعت أسماء عدة في إطارها كأسماء جابر بن حيان والطغرائي والمجريطي والمغيربي. ولا شك أن جابر بن حيان كان سيّد الكيمياء عند العرب، وكان لكتاباته الكثيرة انتشار واسع في العصور الوسطى العربية واللاتينية. وكان جابر ينكر تأثير الكواكب في تكوين المعادن ويؤكد أن لبّ الفن هو في دراسة الجواهر والأعراض وتركيبها

---

(١) برتلو: المرجع السابق، ص١ - ٢ وص٢٧٩.

(٢) راجع ابحاث روسكا: «الكيمياء في الاسلام»، «تاريخ مشكلة جابر بن حيان»، ودراسة كراوس: «جابر بن حيان».

وتحولاتها. هذا يعني أن الكيمياء كانت في نظره معنية بتوفير معرفة صحيحة عن الظاهرات المادية، في سبيل أهداف غير علمية، وفي إطار تصور للطبيعة وللانسان لا ينفصل فيه العلم عن الحياة والعمل. من هنا الاهتمام الخاص الذي يبديه تجاهها رجل شغوف بالعلم كابن خلدون. الكيمياء تسعى الى معرفة واقعات محددة في الطبيعة، من أجل توفير القدرة على تحويل الطبيعة نفسها. فالسؤال الذي ينطرح إذن هو السؤال عن كيف يجب أن تكون معرفة واقعات الطبيعة حتى تصح كمرتكز لتحويل الطبيعة بعمل الإنسان.

وهذا السؤال هو بالضبط ما طرحه ابن خلدون، ومن خلاله نرى التقدم الذي تحرزه قضية المعرفة بالنسبة الى صناعة النجوم. والجهد الذي يقوم به ابن خلدون ينصب أولاً على الفصل بين ما هو متعلق بالعمل وما هو متعلق بالمعرفة، تمهيداً لفحصٍ منهجي لدعوى أصحاب الكيمياء. فالكيمياء، كعلم، تدرس بالأفضلية الأجسام التي من شأنها أن تعطي المادة الأولى أو الأجسام القابلة لتأثيرها. هذه المادة، سواء سميت الأكسير أو حجر الفلاسفة، يزعم أصحاب الكيمياء انها تملك الخاصة الأساسية التي هي تحويل الجواهر الى ذهب. فالمهم إذن هو الحصول على هذه المادة. ويسعى أصحاب الكيمياء الى ذلك بصنوف من الأساليب والطرق كالتذويب والتقطير والتكليس والتصفية والتجميد الخ. ولكنهم، بالرغم من كل جهودهم وأبحاثهم، لم يتوصلوا الى انتاج مطلوبهم. «إنا لا نعلم أن أحداً من أهل العلم تمّ له هذا الغرض أو حصل منه على بُغية»[١]. فلماذا إذن يستمر أصحاب الكيمياء في سعيهم؟

يعتقد ابن خلدون أن مصدر خطأ أصحاب الكيمياء يكمن في تفسير خاطىء لتحول بعض الأجسام أو بعض المعادن. فالمسألة هي في

---

(١) المقدمة، ص١٢١٨ انظر ايضاً: التعريف، ص٤٨.

الواقع مسألة التحولات الملاحظة هل هي مجرد تبدل في الأعراض أم هي تحول جذري في الشيء المعتبر. بعبارة أدق، هل الأجسام السبعة التي يهتم بها أصحاب الكيمياء بصورة خاصة، أي الذهب والفضة والقصدير والرصاص والنحاس والحديد والزئبق، أنواع قائمة بأنفسها أم هي أصناف لنوع واحد تتميز بعضها عن بعض بكيفيات معينة كالرطوبة والصلابة واللون وما إليها؟ الذين يقولون مع الفارابي أنها أصناف لنوع واحد يقولون بإمكانية الانتقال من جسم الى آخر بواسطة تحولات في اللون والثقل والصلابة وما إلى ذلك. والذين يقولون مع ابن سينا انها أنواع قائمة بأنفسها ينكرون إمكانية الانتقال ويذهبون الى أن الأنواع يخلقها الله ولا يستطيع الانسان معرفة فصولها[1]. وبطبيعة الحال، يتبنى أصحاب صناعة الكيمياء على العموم مذهب الفارابي، ويستبعدون أن يكونوا منافسين للخالق. وفي هذا السياق، يرد بعض زعمائهم على ابن سينا مؤكداً أن صناعة الكيمياء لا تخلق الفصل النوعي، وإنما تهيء الجسم بالعلاج لكي يتقبل التحول، والله هو الخالق للفصل النوعي في الجسم المعالج. وهذا لا يفرض على الكيمياء أن تعرف مسبقاً الفصل النوعي. ويؤيد ابن خلدون هذا الرد، ولكنه لا يرى فيه تبريراً كافياً لصناعة الكيمياء. فهذه الصناعة لا يبرهن على إمكانيتها أو على استحالتها بالنظر الخالص، وإنما بتحليل المعرفة الكيميائية نفسها. المناقشة لصناعة الكيمياء ينبغي أن تكون على صعيد الواقعات والنسب المعقولة بينها.

٢ - **نقد**. ليس من السهل تبيين قيمة نقد ابن خلدون بسبب كثرة العناصر البالية التي تداخل استدلالاته. ولكن من الممكن تبيين بنيته والفكرة الأساسية التي يشدّد عليها ابن خلدون بصورة خاصة. وفي

---

(١) يضيف ابن خلدون ملاحظة بليغة مؤداها ان القول بامكانية الكيمياء او باستحالتها مرتبط بوضع الافراد الاجتماعي الاقتصادي. المقدمة، ص ١٢٢٤.

الواقع، يقول ابن خلدون، لا بد لصناعة الكيمياء، سواء سعت الى ايجاد الأكسير أو ايجاد أجسام جديدة، أن تحيط علماً بجميع الحالات التي يمر فيها جسم يتحول. فالمعرفة يجب أن تسبق وان ترافق مشروع العمل على الأجسام الطبيعية. ان مساوقة عمل الطبيعة تعني بالضرورة اتباع مسار تكوّن الجسم، من لحظة وجوده الأولى الى نهايته. وفي نظر ابن خلدون، يتضمن هذا المبدأ الأساسي في صناعة الكيمياء استحالة لا يمكن تجاوزها على صعيد التجربة. فالطبيعة تحتاج الى زمن طويل جداً لكي تخرج أجساماً كالذهب أو الفضة. وهذه الأجسام ليست متجانسة التركيب. ففي عملية تكونها، تتغير أجزاؤها، كماً ونوعاً. وعليه، تحتاج معرفة تكوّن جسم من الأجسام الى معرفة أطوار تكوّنه، ومدة كل طور، والقوى المؤثرة في الجسم، والنسب التي تربط أجزاءه بعضها الى بعض. بعبارة أخرى، لا بد لصناعة الكيمياء من معرفة عملية تكوّن الجسم في أدق تفاصيلها. فإذا استطاعت وصف تلك العملية على وجه الكمال والتمام، جاز لها التطلع الى زيادة عمل السبب الفاعل حتى تختصر الوقت الطبيعي اللازم لتكون الجسم. ولكن هل يمكن لصناعة الكيمياء ان تتوصل الى تلك المعرفة؟ يجيب ابن خلدون على هذا السؤال بالنفي القاطع. إذ إنه يعتقد أن «العلم المحيط» وحده ينطوي على التصورات المتعلقة بتغيرات ونسب الأجزاء في جسم يتحول، وهذا العلم المحيط ليس حاصلاً للانسان. ويدفع ابن خلدون بمنطق تفكيره الى حدّ أنه يقبل بفكرة تكوين إنسان بالصنعة إذا توفرت معرفة كلية كاملة لعملية نشوئه. لنقرأ هذا النص المدهش:

«وإنما حال من يدعي حصوله على الذهب بهذه الصنعة بمثابة من يدعي بالصنعة تخليق إنسان من المني. ونحن إذا سلمنا له الإحاطة بأجزائه ونسبته وأطواره وكيفية تخليقه في رحمه وعلم ذلك علماً محصلاً بتفاصيله حتى لا يشذّ منه شيء عن علمه، سلمنا له تخليق هذا الانسان. وأنى له

ذلك »[١].

هذا النص يدل بأوضح ما يمكن على تماسك فكر ابن خلدون وعلى جرأته. فالاستبعاد لكل عنصر لا يتعلق مباشرة بالعمل الاستقصائي الكيميائي البحت يشكل وحده خطوة كبيرة في نقد المعرفة العلمية. وليس ذلك مجرد خاطر لمَ في عقل ابن خلدون.

فالبرهـــان الذي يَعتقـــد ابن خلدون أنه الرد الصحيح على مزاعم أصحاب صناعة الكيمياء معروض مرتين، بأسلوبين مختلفين. وفي خاتمة العرض الثاني نقرأ هذه العبارة الواضحة القاطعة: « هذا محصل هذا البرهان، وهو أوثق ما علمته. وليست الاستحالة فيه من جهة الفصول كما رأيته، ولا من الطبيعة، إنما هو من تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها »[٢].

لا ينقد ابن خلدون صناعة الكيمياء إلا لكَي يبرز شروط المعرفة الصحيحة. الكائنات وخصائصها مطروحة أمام الفكر، والفكر مسؤول عن اكتشاف النسب بينها وترتيب علاقاتها . فإذا لم نتمكن من التأثير بكيفية أو بأخرى على كائنات الطبيعة، فمردّ ذلك الى تقصير منا في كيفية مقاربتها وفي الإحاطة بأمورها. وفي الحقيقة، لا يستخرج ابن خلدون كل النتائج المترتبة على برهانه، ولا يبدو مدركاً لأهمية وضع المعرفة في خدمة العمل في جميع المجالات. فالعالم كما يتصوره عالم مستقر، وعمل الانسان لا ينال منه إلا سطحياً. ولكن لا يحسن بنا التشديد على هذا النقص. فمن الأفضل توجيه النظر نحو مستلزمات نقد ابن خلدون لصناعة الكيمياء على صعيد المعرفة. هذه المستلزمات ترجع الى ما قلناه سابقاً عن الاستقراء والتصور. فمن أجل أن تكون معرفة الظاهرات الموضوعية معرفة صحيحة، يجب تكثير الملاحظات

---

(١) المقدمة، ص١٢٢٢.

(٢) المقدمة، ص١٢٢٢.

والمقارنات والقياسات، كما يجب السير في الاستقصاء بكل انتباه وضبط للأمور. إذ أن الفكر لا يخضع للطبيعة إلا لكي يتغلب عليها. يميز ابن خلدون في نشاط الفكر وظائف أساسية ثلاث: الوظيفة العملية المرتبطة بشروط العمل المنظم، والوظيفة الاجتماعية المتعلقة بشروط التعامل الاجتماعي، والوظيفة النظرية الخالصة[1]. وفي هذه الوظائف الثلاث، يسعى الفكر الى هدف واحد: وضع نظام أو اكتشاف نظام. وبقدر ما يتوصل الى اكتشاف نظام الأسباب والنتائج، يتوصل الى تحقيق ذاته. وفي النهاية، سواء كان النظام من طينة الغايات والوسائل أم من طينة النسب القائمة في صلب الكائنات الطبيعية، فالمهم هو أن تفسير الواقع يتطلب دوماً عمل الفكر الذي هو بطبيعته محدود ومدعو الى توسيع حدوده أبعد فأبعد.

خلاصة

النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل، يمكن تلخيصها في النقاط الأربع الآتية:

١ - إن فكر ابن خلدون معادٍ لكل نوع من أنواع النظر المجرد الخالص. فالإنسان بالنسبة له عاجز عن تجاوز أفق الطبيعة والكائنات الحسية في الفكر أو به. والتجريد الميتافيزيقي كالسببية الميتافيزيقية لا يضمن الحصول على معرفة أكيدة. ينتج عن ذلك تفجر الفلسفة من حيث هي محاولة لتفسير الكل، كما ينتج أيضاً أن الفكر، رغم ما يحدّده من كمون وتبعية، يتمتع بإمكانيات ينبغي استغلالها.

(١) المقدمة، ص ٩٧٤ - ٩٧٧.

٢ - إن عقم النظر المجرد يحمل الفكر على طلب معقولية متناسبة مع وضعه تجاه الأشياء المادية الفردية. التجريبية لا يمكن أن تكون سوى نقطة انطلاق. فمن جهة الأشياء، ينبغي أن يستند منهج الاستقصاء على النسب القائمة فيها، وفي الأخص العلاقات السببية. ومن جهة الفكر، ينبغي أن يرتكز على النشاط التصوري للروح، ذلك النشاط الذي يبلغ أوجه في الحكم الذي يتوحد فيه الشكل والمضمون، وظيفياً وبنيوياً.

٣ - النزعة العميقة التي تخترق هاتين الفكرتين هي نزعة الى الموضوعية والى الاعتراف في نهاية المطاف بأن القيمة الأولى في الحقيقة هي للأشياء والواقعات، لا للأفكار. العقل يحتفظ دون شك بمكانة مرموقة، ولكنها مكانة نسبية ومحدودة. والتأليف بين مقتضى الموضوعية والضرورة العقلية يتحقق في صيغة الواقعية، الوضعية والمنهجية.

٤ - إلا أن هذه الواقعية لا تنطوي على وعي بجميع مستلزماتها. إذ ينقصها نقد أصولها الموضوعية والذاتية، وإدراك واضح للفوارق التي تفصل بين مناطق الواقع وما ينتج عن ذلك على صعيد المنهج.

هذه النقاط الأربع تثير في الحقيقة أسئلة عديدة لم يكن في مقدور ابن خلدون طرحها. إلا أنها شكلت، في الواقع، بالنسبة له، أساساً لتوجّه جديد في مجال المعرفة. وفي نهاية المطاف، تقدّر قيمة الواقعية المعرفية بالمعلومات التي تسمح بالحصول عليها، كماً ونوعاً. فما هي إذن قيمة واقعية ابن خلدون؟ هذا هو السؤال الذي نحاول الاجابة عنه في الفصول الآتية.



الفصل الثاني

الواقعية والتاريخ

١ - مشكلة التاريخ

المباشرة بدراسة فكر ابن خلدون التاريخي تعني أننا وصلنا الى المسألة الأساسية التي يتحدد في ضوئها معنى (المقدمة) النهائي.. ومن الواضح أن هذه المسألة قد استرعت انتباه الباحثين واهتمامهم منذ وقت طويل. إلا أنها في الواقع لم تدرك إلا نادراً، في أصولها وفي تفرعاتها، كمحور توحيدي أو تفسيري. ان الاستقصاء الذي قمنا به حتى الآن حول أصول فكر ابن خلدون النفسية والفلسفية يسمح لنا بإحاطة أفضل بجوانب فكر ابن خلدون التاريخي وبنيته. إن منهج الحفر والترميم الأثري أحسن طريق للبلوغ الى قلب فكر كبير.

وفي الحقيقة، يقع فكر ابن خلدون التاريخي في نقطة التلاحم بين حركة تجربته السياسية وحركة تفكيره الفلسفي، أي بين حركتين متكاملتين حوّلتا بتلاحمهما قرار الكتابة التاريخية الى مشروع ضخم غير مألوف. وفي سياق الجمع بين نتائج تحليلاتنا السابقة، يمكننا القول بأن مغامرة ابن خلدون تحولت الى لحظة من الوعي المنعكس الذي يسعى الى تكوين نفسه باستيعاب كل الطبقات المتراكمة في تجربته الشخصية

وفي الصيرورة التاريخية، ومنها طبقات التقدم في المعرفة الطبيعية والتاريخية. إن واقعية ابن خلدون مترابطة مع نزعة عميقة في التاريخ وفي الفكر العربيين الاسلاميين. فوحدة التجربة والفكر تدل على وحدة تبحث عن نفسها في الصيرورة الواقعة في الحضارة. ومن هنا التساؤلات العديدة المعقدة التي يمكن طرحها في بداية هذا الفصل. بأي لغة على وجه التحديد والدقة انطرحت مشكلة التاريخ عند ابن خلدون؟ بالنسبة الى أي شيء تعقل هذه المشكلة؟ ما هو جوابه أو حله لها؟ ما هي قيمة وما هي دلالة هذا الجواب أو هذا الحل؟ هذه التساؤلات تعني أن الدراسة المعمقة لفكر ابن خلدون التاريخي لا ترتد الى تحليل النقد الذي يوجهه الى المؤرخين السابقين، وإنما تشتمل على جوانب ثلاثة: جانب منهجي وجانب منطقي وجانب فلسفي، تتصل بكيفية عرض أفكار ابن خلدون حول التاريخ والمعرفة التاريخية وبموقعها وبدلالتها في إطار فكر ابن خلدون بوجه عام والفكر العربي الاسلامي، ويقتضي القيام بها بدون انحراف تحديد الصعيد الواجب اتمامها عليه بصورة دقيقة.

صعوبات تفسيرية. - ثمة صعوبات أربع ينبغي أخذها بعين الاعتبار من أجل تجنب التسرع في التفسير. الأولى تتعلق بالطابع الشديد التعقيد للنصوص التي ينبغي لنا الاهتمام بها، أي تمهيد **(المقدمة)** والمدخل العام المعنون «في فضل علم التاريخ». وفي الواقع، لا يوجد في هذه النصوص تطابق بين سياق العرض وسياق البحث[1]. فبالرغم من ظاهره النظامي، لا ينطوي العرض على جميع ما يلزم لفهم معانيه. التلميحات والاحالات تملأ النص وتجعل من العسير استخلاص المعنى الحقيقي المعبّر عنه أو المقصود. ومن جهة ثانية، الاسلوب

(١) من جملة ما يشار اليه هنا ان التمهيد كتب بعد المدخل العام بزمن طويل، اي حوالي العام ١٣٩٥/٧٩٧. راجع **المقدمة**، ص٢١٦ - ٢١٧.

الكثيف، الغامض أحياناً، والجمل الطويلة، المليئة بالاستطرادات، من الأمور التي لا تساعد على إدراك دقيق لوزن الأفكار المعبّر عنها. وتضاف الى هذا صعوبة أخرى قوامها أن هذه النصوص من **(المقدمة)** تعالج ليس فقط «فضل علم التاريخ» وإنما أيضاً المبادىء التي يتأسس عليها التاريخ كعلم والصلة بين التاريخ وعلم العمران. وكذلك، ينبغي التمييز في الأفكار المتعلقة بالتاريخ كعلم بين نقد المؤرخين ونقد بعض الواقعات المروية المشهورة وتحديد العلم التاريخي والقواعد الواجبة في التدوين التاريخي. فكل هده العناصر موجودة في نص ابن خلدون بصورة مكثفة، ومتشابك بعضها مع بعض، مما يستدعي التقيد ببعض القواعد التي تساعد على تبيين الأفكار الكبرى والاتجاهات الأساسية.

هذه القواعد يمكن ردها الى إثنتين. فمن جهة الفهم التفصيلي للنصوص، ينبغي استخلاص المفاهيم المهمة التي يدور حولها التفكير والتي هي بمثابة نقاط التقاء تتجمع عندها اللطائف والتشعبات. ومن جهة الفهم الشامل، ينبغي ترتيب المفاهيم على نسق منطقي بحسب المعيار العام للتماسك الصوري. ومبرّر ذلك هو أنه، على رغم تدفق النشاط الحدسي في تفكير ابن خلدون، نستطيع بدون مجازفة كبيرة إعادة تركيب الحركة الخاصة لفكره التاريخي على النحو الذي يربطها بأصولها الفلسفية وامتداداتها السوسيولوجية. وإذ نتقيد بهاتين القاعدتين، لن نتردد في تبني نوع من طريقة حديثة في التساؤل، بمعنى أننا نطلب من فكر ابن خلدون أجوبة على أسئلة تختلف صياغتها عنده بسبب طبيعة حقل تصوراته. وهكذا سنحاول على سبيل المثال معرفة كيفية الانتقال عند ابن خلدون من النظرة الابستمولوجية العامة الى العلم التاريخي، أو كيفية تصور ابن خلدون للعلاقة بين علم التاريخ والعلوم الأخرى المتصلة به. إلا أن هذه الطريقة لن تدفعنا الى موقف رفع القيمة بالمقارنة، إذ أن موقفاً كهذا ينطوي على ظلم

بالنسبة الى فكر ابن خلدون. وفي الحقيقة، يوجد هنا فخّ ينبغي عدم الوقوع فيه . ولم يتجاهله بعض الشراح بدون عواقب سيئة. فالمقارنة بين ابن خلدون وفيكو، أو بينه وبين أي صاحب نظرية حديث في مجال التاريخ، لا يمكن أن تؤدي الى نتيجة ايجابية، إذا كان من شأنها أن تؤدي الى نتيجة ايجابية، إلا بعد دراسة فكر ابن خلدون في حد ذاته دراسة ملية. الانجازات الحديثة على صعيد المنهج التأريخي وفلسفة التاريخ ينبغي أن تساعدنا وحسب على فهم أفضل لأفكار ابن خلدون باعتبارها من وجهة منطقها الداخلي. وحتى المقارنة مع المؤرخين السابقين ينبغي أن تتم بكثير من الحذر. ولذا لن نعمد الى المراجعة التاريخية إلا إذا تطلّب التحليل ذلك بشكل ضروري.

هاتان المجموعتان من الملاحظات حول تعقد النصوص ومخاطر المقارنة تحدد نطاق المرحلة الحاضرة من دراستنا. ولكن هل تكفي الاعتبارات المنطقية وحدها؟ مجموعتان أخريان من الملاحظات تساعدنا على الجواب.

لقد نبّه العديد من الشراح والباحثين الى وجود نوع من الهوة بين الكتاب الأول الذي هو **(المقدمة)** والكتابين الآخرين من **(كتاب العبر)** اللذين يشتملان على تاريخ العرب والعجم والبربر ولا يبدوان حاملين تطبيقاً للمبادىء التي قررها ابن خلدون في **(المقدمة)**. هذا التنبيه يطرح مشكلة أمام المحلل الذي يبغي إعادة تركيب التماسك الداخلي في فكر ابن خلدون . فهل يوجد فيه إنشقاق في أساساته؟ بعبارة أخرى، ما هو الحيّز الذي ينبغي تخصيصه للرواية التاريخية في تفسير فكر ابن خلدون التاريخي؟

تتضاعف حدة هذا السؤال، إذا نظرنا إلى بنية كتاب توسيديدس حول **(الحرب اليونانية)**. ففي هذا الكتاب، يكتب توسيديدس رواية تاريخية بالمعنى العام، ولكنه لا يغفل مسألة تفسير الحوادث التي يرويها

وتسويغ روايته لها. في نصه، يجري البحث عن المعقولية التاريخية في الحوادث نفسها، والرواية التاريخية، ليست سوى التعبير عن جهد المؤرخ لتعقل الواقع التاريخي العيني. أما ابن خلدون، فإنه لم يهتم على ما يبدو بجعل الرواية التاريخية متجاوبة مع المقتضيات النقدية، المنهجية والسوسيولوجية، التي شدد عليها بقوة في (**المقدمة**). ولنشرح هذا الرأي. فالمؤرخون يجمعون على نفي الأصالة عن الكتاب الثاني الذي هو، في رأيهم، عبارة عن تجميع لا قيمة له إلا من حيث هو جزء ضروري في مشروع تاريخ شامل. ومن جهة ثانية، يجمعون على الإشادة بالقيمة الخارقة للكتاب الثالث، من حيث هو وثيقة عن تاريخ المغرب. يقول روبير برونشفيك في هذا الصدد: «ان الكتاب الثالث من مؤلف ابن خلدون هو بالنسبة لنا مصدر لا يضاهى في اتساع آفاقه ودقة أخباره ووفرة معلوماته ودرجة الصحة فيها»[1]. وفي أي حال، لا يذهب المؤرخون الى حدّ الاعتراف بأن الكتابين، الثاني والثالث، ينطويان على تطبيق كامل لمبادىء التفسير التاريخي الموضوعة في (**المقدمة**). ولما كان هذا البحث بحثاً فلسفياً، لا بحثاً تأريخياً، فإننا نترك جانباً مسألة كيفية تأليف ابن خلدون لروايته التاريخية من الوجهة التقنية، ونركّز انتباهنا على المسألة الأخرى، وهي مسألة ما ينتج بالنسبة الى تفسير فكر ابن خلدون التاريخي على أساس افتراض هوة بين روايته التاريخية وروح (**المقدمة**).

العلاقات التي تربط (**المقدمة**) بسائر ما في (**كتاب العبر**) علاقات زمنية ومنطقية. الأولى، وتشتمل على زمان التأليف ومكانه، ليس لها أهمية كبيرة لبحثنا. تبقى الثانية، ويمكن ردّها الى إثنتين جوهريتين. الأولى منها تتعلق بالحيّز الذي كان مخصصاً للكتابين الأخيرين في

---

(١) راجع: برونشفيك المرجع السابق، الجزء الثاني، ص٣٩٣. وهناك آراء شبيهة عند جوتيه وسوفاجيه.

المشروع الأصلي عند ابن خلدون. وفي الواقع، لم يضع ابن خلدون قط مشروعاً لكتاب شامل في التاريخ العالمي يكون مكتوباً على أساس منهج جديد.. في قلعة ابن سلامة، قصد ابن خلدون الى وضع تاريخ للمغرب، تحت تأثير تجربته السياسية وثقافته الفلسفية[1]. وتأمله في تنفيذ مشروعه المحدود أدى به الى الحدث العبقري الذي خرجت منه **(المقدمة)**. وعليه، لا ترتبط **(المقدمة)** بصورة مباشرة إلا بما يتعلق من **(كتاب العبر)** بأخبار المغرب وأخبار العرب الذين لا يفهم تاريخ المغرب بدونهم. أما الباقي، فقد جاء كزيادة، لأسباب عديدة لاحقة. وقد أشار ابن خلدون نفسه الى ذلك حين قال في القصيدة التي نظمها بمناسبة تقديم النسخة الأولى من **(كتاب العبر)** الى سلطان تونس أبي العباس في عام ١٣٨٠/٧٨٢، إنه «لخص» كتب المؤرخين السابقين لإكمال تاريخه[2]. ومن هذا يتضح أن ابن خلدون نفسه يميل الى التشديد على أسبقية **(المقدمة)** واستقلاليتها. بالطبع، العلاقة التي تربطها بالقسم المتعلق بتاريخ المغرب علاقة وثيقة. ولكن من الواضح أن السبيل الى تفسير معقولية **(المقدمة)** لا يمرّ بالكتاب الثالث من **(كتاب العبر)**. فلا مشروع ابن خلدون، ولا طبيعة الواقع التاريخي الذي قصد الى كتابة أخباره، كان يضعه أمام إشكالية شبيهة بإشكالية توسيديدس.

---

(١) **المقدمة**، ص٢٥٩. وهذا ما يقوله ابن خلدون في حديثه عن مشروعه كما تصوره في قلعة ابن سلامة: «وانا ذاكر في كتابي هذا ما امكنني منه في هذا القطر المغربي اما صريحاً او مندرجاً في اخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب واحوال اجياله وامه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الاقطار لعدم اطلاعي على احوال المشرق وامه، وان الاخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه». انظر ايضاً ص٢٨٤.

(٢) **التعريف**، ص٢٥٨. انظر ايضاً: **التعريف**، ص٢٤٦، ٢٤٩ - ٢٥٠، **والمقدمة**، ص٢١٤، حيث شرح ابن خلدون كيف ادى به الحال الى اكمال تاريخه، وعلى الأخص الكتاب الثاني.

ومن جهة أخرى، إذا نظرنا الى الحيّز الذي يعود للتمهيد والمدخل العام في مجمل (**المقدمة**)، ندرك المسافة التي تفصل فكر ابن خلدون التاريخي عن الرواية التاريخية في (**كتاب العبر**). عندما يفكر ابن خلدون في أخطاء المؤرخين وفي طبيعة الواقعات الاجتماعية السياسية، فإنه لا يكمل على خط مستقيم التقليد التأريخي العربي. بل ان الثقافة العربية الاسلامية والتاريخ العربي الاسلامي في مجملها يتمازجان في مادة تأليفه، انطلاقاً من امتداداتها في المغرب. وحين ظهر التأليف الذي هو (**المقدمة**)، انتصب كقلعة مغلقة تمنع تجاوزها إلا بطريقة المداورة. ولم يأت تنفيذ مشروع الرواية التاريخية إلا كمحاولة لعرض نسيج الواقعات التي تحمل (**المقدمة**) نظريتها. فالعلاقات الداخلية بين (**المقدمة**) والكتابين الآخرين تنطلق من (**المقدمة**)، لا العكس. وإذا تصورنا ما يتطلبه تطبيق المبادىء والقواعد التي عرضها ابن خلدون في (**المقدمة**) على مجمل الواقع التاريخي الذي يروي الكتابان، الثاني والثالث، أخباره، فإننا نقتنع عندذاك بضخامة المهمة، وبالتالي بلا صوابية الاعتراض القائم على اتهام ابن خلدون المؤرخ بعدم الأمانة لأفكاره النظرية.

هل يعني هذا ان (**المقدمة**) نص مكتفٍ بنفسه، وان فكر ابن خلدون التاريخي يفهم تماماً في ضوء تماسكه الداخلي؟ اننا نميل الى الجواب ايجاباً، ولكننا نوَدّ التشديد هنا على ان الجواب الايجابي يستلزم تجاوزه نحو فهم سوسيولوجي لنص (**المقدمة**) سنحاول القيام به فيما بعد. ان التفكير في العلم التاريخي ينطوي بشكل ظاهر على علاقات مع الواقع التاريخي اكثر مما ينطوي عليه التأمل الميتافيزيقي. فالتأمل الميتافيزيقي يريد نفسه فوق التقلبات التاريخية وتموجاتها، بينما التفكير في المعرفة التاريخية يبقى مثقلاً بعلاقات مع الواقع الحي، بقدر ما يتمتع بأصالة عينية. الوعي. العفوي او المنعكس، يصنع التاريخ

ويصنعه التاريخ في الوقت نفسه. وهو يتجه الى ان يصبح وعياً نظرياً بفضل حركتين، تجعله الأولى منها مكتشف نفسه كصاحب دور في التاريخ وتحمله الثانية على التعرف على نفسه في ابعاده وعلى تدوين صيرورته في الزمان. والتفكير في المعرفة التاريخية يقع في الحد الأعلى من هذا المسار، ويختصر صيرورة الوعي المنخرط في الوجود التاريخي، بهدف محاولة الكشف عن شيء فيه يتجاوز مجرى الأحداث. ولكن ذلك التفكير هو نفسه مطبوع بطابع التاريخية. ولذلك لا تكفي الدراسة لتماسكه الخاص على صعيد التعمق في بنية دلالته. وسنعود الى هذه المسألة فيما بعد[١].

هكذا ننتهي من فحص الصعوبات الرئيسية التي يمكن لعدم السيطرة عليها ان يؤدي الى تفسيرات خاطئة. القضية باختصار هي قضية التعمق في دراسة فكر ابن خلدون لتاريخي بالنسبة الى احداثياته المنطقية والتاريخية. والسؤال الأول الذي ينطرح على هذا الصعيد هو اذن السؤال الآتي: اين يقع العلم التاريخي في اللوحة الابستمولوجية العامة التي يتبناها صاحبنا؟

الانتقال الى العلم التاريخي - لا يذكر ابن خلدون علم التاريخ في عداد العلوم العقلية التي يعرضها في الباب السادس من (**المقدمة**). فهل هذا مجرد نسيان؟ ام هناك سبب أهم؟

في الواقع، يصعب وصف ما يقوم به ابن خلدون في هذا الباب السادس بأنه تصنيف للعلوم بالمعنى الدقيق للكلمة. فما يقوم به انما هو عرض تاريخي لفروع المعرفة على اساس قسمة ثنائية اساسية تفصل بين العلوم الدينية والعلوم العقلية (مع اضافة علوم اللغة والأدب). ومزايا ذلك العرض التاريخي متوقفة اساساً على هذه القسمة الواضحة، الذكية

(١) راجع الفصل الرابع من هذه الدراسة.

والمفصلة. ولعل السبب الذي حمل ابن خلدون على عدم ذكر العلم التاريخي بين العلوم العقلية تأثره بكتاب (الشفاء) لابن سينا. وعلى العموم، لم يذكر الفلاسفة في الثقافة العربية الاسلامية علم التاريخ في عداد علوم الحكمة. ومن المرجح ان ابن خلدون لم يكن مطلعاً على كتاب (احصاء العلوم) للفارابي، ولا على تصنيف اخوان الصفاء للعلوم في رسائلهم. والفكرة العامة التي كانت لديه عن العلوم واصنافها كانت تعكس نظرة ابن سينا الى علوم الحكمة ونظرة علماء الدين الى العلوم الشرعية[1]. وعليه، لا يكون غياب علم التاريخ من لوحة العلوم العقلية عائداً لنسيان او لإهمال مقصود. وكل القرائن تشير الى ان ابن خلدون اراد سّد النقص الحاصل في تصنيف الفلاسفة لعلوم الحكمة باثبات ضرورة ضم علم التاريخ الى جملة العلوم الحكمية، (كما سنبين في القسم الرابع من هذا الفصل). ولكن كيف فهم ابن خلدون هذا الربط بين

(١) يشير ابن خلدون في مطلع عرضه للعلوم الى انه يتحدث عن «اصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد». وفي هذه الاشارة شرح لجوانب عدة من عرضه.

وفي الحقيقة، يذكر ابن خلدون العلوم التاريخية عرضاً في سياق حديثه عن المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف. وهذا هو نصه: «والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الانسانية كثير ومتنقلة في الأجيال والاعصار. وتختلف باختلاف الشرائع والملل والاخبار عن الأمم والدول. واما العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها لأنها انما تأتي على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها وماديتها. فان هذه العلوم لا تختلف، وانما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، او التاريخية لاختلاف خارج الخبر» (المقدمة، ص١٢٢٦). ففي هذا النص، يضع ابن خلدون العلوم التاريخية من جهة العلوم الشرعية، من حيث الاختلاف فيها. ولكن هذا لا يعني انه يربط ربطاً عضوياً بين العلوم الدينية والعلوم التاريخية. لقد كان يعلم دور العامل الديني في نشأة العلم التاريخي في الثقافة العربية الاسلامية. ولكنه لم يذهب ابداً الى ان علم التاريخ من العلوم الدينية. فالمسألة تدور في نظره حول ما يسميه «خارج الخبر». وهذه المسألة جزء من مسألة اعم هي مسألة «مطابقة الكلام لما في الخارج». وقد رأينا كيف انطرحت هذه المسألة العامة في نظرة ابن خلدون الى المعرفة. ونرى في هذا الفصل كيف تندرج مسألة «خارج الخبر» في اطارها.

علم التاريخ والعلوم العقلية؟ ولماذا هذه الأهمية الفائقة التي يراها لعلم التاريخ؟

الصعوبة التي نواجهها هنا آتية من الخلفية التي يشكلها الفكر الحديث والتي تمنعنا من تصور مباشر للفكرة العامة عند القدماء عن الجملة المنظمة للعلوم. لقد رسخت في اذهاننا التصنيفات المبنية على الوجهة النشوئية الى حد اننا اصبحنا نتطلب الشيء نفسه من القدماء. والواقع هو ان نظرة هؤلاء الى المعرفة كانت نظرة سكونية، بعيدة عن فكرة التقدم الحديثة، مما يتفق تماماً مع نظرتهم العامة الى العالم. وابن خلدون، حتى عندما يلفت الانتباه الى الأسباب الاجتماعية التاريخية لظهور هذا العلم او ذاك، لا يخطر في باله ان يربط تاريخ العلوم بتصور معين عن تقدم الروح في التاريخ. فالعلم يتحدد في رأيه بموضوعه. وهذا هو رأي جميع المناطقة العرب، وعلماء الكلام المتأخرين. ولذلك لا يشكل إغفال الفلاسفة او عدم اعترافهم بالطابع العقلي للعلم التاريخي صعوبة لا تذلل. فمن اجل تبيان هذا الطابع، تكفي البرهنة على ان للتاريخ موضوعاً مستقلاً قائماً بذاته وان له أساساً عقلياً لا يختلف عن أساس سائر العلوم العقلية.

«ان كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[1]. هذه الفكرة هي الأساس من تصور ابن خلدون للعلم. وفي الواقع، ليست الأحوال التي يتحدث عنها ابن خلدون «أعراضاً» مجردة، بدون طابع وقوام. انها «عوارض» تلازم طبيعة الشيء. انها عوارض ذاتية للشيء، او عوارض طبيعية له، اي كيفيات تظهر بها طبيعته. فمسألة الاعراض الميتافيزيقية لا تدخل في حساب ابن خلدون كمسألة اولى، اذ انها لا تتعلق بتحديد ما هو قائم بين طبيعة الشيء وما «يعرض له»

(١) المقدمة، ص٢٦٢.

على صعيد المعرفة. ولذلك يستطيع الفكر الانصراف الى دراسة العوارض الذاتية للأشياء، والى تحديد خصائصها الداخلية أو الخارجية، وعلاقاتها الوظيفية او الكمية. فالهندسة وعلى سبيل المثال، هي «النظر في المقادير، اما المتصلة كالخط والسطح والجسم، واما المنفصلة كالاعداد، فيما يعرض لها من العوارض الذاتية، مثل ان كلّ مثلث فزواياه مثل قائمتين...»[1]. وعلى العكس، لا يشكل الأدب علماً، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه «لا موضوع له ينظر في اثبات عوارضه أو نفيها»[2]. وعلى وجه العموم، «العلوم البشرية خزانتها النفس الانسانية بما جعل الله فيها من الادراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بتصور الحقائق اولاً، ثم باثبات العوارض الذاتية لها او نفيها عنها ثانياً، اما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعنى باثباتها او نفيها»[3]. ان موضوع علم من العلوم يتحدد بحقيقة او طبيعة الشيء المعتبر والمتميز تميزاً تاماً عن غيره وبجملة الظاهرات التي تلازم طبيعته.

التعارض القاطع بين العلوم الهندسية والأدب يسهّل إدراك مضمون فكرة العلم عندما يكون الموضوع ذا خصائص ثابتة واضحة متميزة. ولكن هذا ليس متوفراً في جميع «الحوادث». هل نقع على الخصائص نفسها في العلوم الرياضية وفي علوم الطبيعة؟ لقد أدرك ابن خلدون الصعوبة، وفهم أن كائنات الطبيعة المادية ينبغي أن يكون لها خصائص متباينة بتباين حقائقها ومقولاتها. الكيمياء، مثلاً، تدرس تحولات الأجسام، والطب يدرس الأمراض ووسائل الشفاء. وهكذا نصل في كل علم من العلوم الطبيعية الى نتائج مرضية عقلياً. مما يعني

(١) المقدمة، ص١٠٩٧.
(٢) المقدمة، ص١٢٦٧.
(٣) المقدمة، ص١٢٢٥.

أن الكائنات الطبيعية كائنات لا تعاند التعقيل، ومعقوليتها مستمدة من النسب المركوزة فيها والمكتشفة بواسطة مجهود فكري صارم. وهذا يسمح بالذهاب الى أن كل «حادث» طبيعي يصلح أن يكون موضوعاً لعلم خاص، بقدر ما يشتمل على «عوارض» قابلة للتعقيل. ويعبّر ابن خلدون عن هذا كله في هذا النص: «وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»[1].

في الحقيقة، لسنا نغالي إذا قلنا أن هذا النص، الاشتراطي شكلاً والغني مضموناً، ينطوي على المبدأ الابستمولوجي الأساسي الذي يقوم عليه فكر ابن خلدون كله. وإذا وسعنا نطاق مضمونه، أمكننا القول أنه ينطوي على بذور جميع العلوم، الطبيعية والإنسانية.

انطلاقاً من هذا التصور للعلم، يسهل إدخال التأريخ في جملة العلوم العقلية. إلا أن الصعوبة التي تعترضنا هنا هي أن «الكائن» الذي يشكل موضوع التأريخ ليس «ذاتاً» أو «حقيقة طبيعية»، وإنما هو «فعل»، أو «عالم الحوادث الفعلية»، أو «الأفعال البشرية». ولكن الفعل بحسب ابن خلدون يتمتع كالذات بطبيعة وبعوارض تخصه. وإنما الصعوبة في تحديد هذه الطبيعة وهذه العوارض. ومن هنا ينشأ نوع من الازعاج في البرهنة على الطابع المعقول للموضوع الخاص بالتأريخ. بعبارة أخرى، الوجهة التي ينبغي اعتمادها للنظر في الفعل، ليست الوجهة الحقوقية الأخلاقية التي تقتضي الرجوع الى قواعد معيارية، بل الوجهة الزمنية التي تعتبر الفعل بعد القيام به، كشيء واقع حامل في ذاته مجموعة من الخصائص والصفات. بهذا المعنى، يشكل الماضي البشري موضوعاً قائماً بنفسه، والعلم التاريخي يستطيع كسائر العلوم توكيد مشروعيته. إلا أنه من اللازم تبيين أساسه العقلي، إذ أن تبريره

---

(١) المقدمة: ص٢٦٦.

على الصعيد الابستمولوجي العام لا يكفي وحده للتدليل على الإمكانية الواقعية لقيامه كعلم ذي خصوبة حقيقية. لم يدخل الفلاسفة النشاط التأريخي في عداد فروع الحكمة، بالرغم من جميع الجهود التي بذلها المؤرخون. ولعل السبب ليس في سوء تقدير من قبل الفلاسفة بقدر ما هو في الطابع اللاعلمي لمؤلفات المؤرخين. ومن المرجح أن التعمق في دراسة هذه المسألة كفيل بكشف ضعف المؤرخين وجهل الفلاسفة. وفي أي حال، انحصرت القضية في فكر ابن خلدون في ضرورة تبيان درجة المعقولية للماضي البشري كمدخل الى حقيقة العلم التاريخي.

وهكذا نلقى، مرة أخرى، الحدس المحوري في (المقدمة). فهذا البحث المنطقي، الذي يفضي الى فكرة العلم التاريخي في إطار تصور عام للمعرفة، لا ينفصل عن ذاك التطور النفسي الذي أفضى، بفضل توسط السياسي، الى التاريخ كمجال للتعرف على مصير الدول. وإذن يتعين علينا الآن تحليل الأجوبة التي يقدمها ابن خلدون عن الأسئلة الآتية: ما هو تعريف علم التاريخ؟ وما هي المعقولية التي ينطوي عليها؟

أطر المعقولية التاريخية. - كل معقولية، سواء كانت نتيجة لنشاط فكري تركيبي أم لإدراك مباشر للشيء نفسه، إنما هي معقولية موضوع يتناوله الفكر كموضوع، في ذاته،أو خارجاً عن ذاته. لم يدرك ابن خلدون وجود المسألة المتعلقة بالشروط العالية التي تفسر إمكانية العلم التاريخي، ولكن غنى فكره النقدي حمله على طرح بعض الأسئلة القريبة من مسألة شروط إمكانية المعرفة التاريخية في حال القيام بها. بالنسبة له، أي بالنسبة الى نقده للعقل النظري، المعرفة الحقة في التاريخ هي المعرفة التي تلاحق الواقع التاريخي وتسعى الى أن تكون انعكاساً له صادقاً بقدر الإمكان. فالمعقولية التاريخية تأتي إذن، قبل كل شيء، من الواقع التاريخي نفسه. ونشاط الفكر هو نشاط نقدي

يظهر في التحقق وفي التأليف، لا في التنظيم القبلي لمادة المعرفة. لقد خطا ابن خلدون خطوة كبيرة لما طرح مشكلة التاريخ في صورة مشكلة خاصة، مفتقرة الى أساس ابستمولوجي واقعي. ولكنه لم يرَ في أسبقية الواقع عقبة أمام مبادرة الفكر. إن حركة الفكر مدعوة دوما إلى الانفتاح على الواقع المحيط حتى تصبح أكثر استيعاباً وشمولية بواسطة نفاذ العقل الى تمفصلات الواقع الذي يشكل الواقع التاريخي منطقة من مناطقه الممتازة.

ولكن هذه المنطقة تختلف بعض الشيء عن سائر المناطق. ولا يمكن فيها تطبيق المبادىء نفسها التي تطبق في العلوم الطبيعية، بصورة أوتوماتيكية. الحدث التاريخي لا يتحدد بالكيفية نفسها التي يتحدد بها الحدث الفيزيائي. ولذا ينبغي تكييف مبادىء الملاحظة والتجربة والاستقراء والسببية والنسبة حتى يصبح حدثاً متعقلاً. والمستند الأساسي لهذا التكييف هو تحديد موضوع علم التاريخ.

أ) **تحديد موضوع علم التاريخ**. لم يعط ابن خلدون تحديداً واحداً، عاماً ومدققاً، لعلم التاريخ. وسبب ذلك هو أنه، كما ذكرنا من قبل، لا يهتم كثيراً بالصياغة الصورية لأفكاره، ولأنه كان يعتبر «أن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال»[1]. إلا أنه نثر هنا وهناك جملاً عدة تتضمن كل ما يلزم لتحديد كامل. وهذه الجمل هي ما ندرسه الآن بحسب تدرجها في العموم والعمق.

«إن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك

(١) المقدمة، ص٢٠٨ - ٢٠٩.

لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا »[١]. لا يبدو هذا التحديد الأول على درجة عالية من البلورة، ولكنه يشتمل على عدد من العناصر يحسن التوقف عندها. لنترك جانباً ههنا مسألة الفائدة والاقتداء، ولننظر بإمعان في مضمونه المعرفي. ففي الظاهر، لا يحمل هذا التحديد شيئاً جديداً حقاً. سير الأنبياء وأخبار الدول والأديان وتواريخ العرب والعجم، كل هذا كان داخلاً في اهتمام المؤرخين السابقين. ولكن ما ينبغي الانتباه له في هذا التحديد هو الوصف الأول الذي يصف به ابن خلدون « فن التاريخ ». هذا الفن « عزيز المذهب ». لماذا التشديد أولاً على هذه الصفة؟ لا ريب في أن هذه العبارة لم تأت عرضاً في هذا المقام. إنها تنبىء بكل ما يتصوره ابن خلدون حول المعرفة التاريخية. ان صعوبة الفعل التأريخي ناتجة من اتساع الموضوع الواجب درسه ومن الكيفية التي ينبغي اعتمادها لدرسه. وإذن، ليس « فن التاريخ » فناً مفتوحاً للخيال، أي ليس فن حكايات وأخبار منمقة. إنه فن شاق، لا يقوى عليه إلا الرجال القادرون، عقلياً وأخلاقياً. إنه فن شاق، لأنه « محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط »[٢].

هكذا ترتسم المشكلة رأساً في خطوطها العريضة. ففي الجهة الأولى، يوجد الواقع التاريخي والمعرفة به، وفي الجهة الثانية، توجد « المزلات والمغالط ». فمن أجل القبض على الواقع التاريخي، ينبغي للفكر أن ينفتح على جميع ما تزخر به حياة البشر. إذ أن دور الفكر لا يرتد الى تسجيل سلاسل الواقعات، وإنما يتجاوز السلاسل لكي يعانق الواقع في جملته. من هنا الحاجة الى « مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ». بعبارة أخرى، يدور تفكير ابن خلدون في هذه النقطة على فكرتين:

---

(١) المقدمة، ص ٢١٩.

(٢) المقدمة، ص ٢١٩.

تصور طبيعة الحدث التاريخي وتصور تكوين المؤرخ وتنشئته. لكن لماذا قصد ابن خلدون الايحاء بكل هذه الأفكار في مطلع كلامه على « فضل علم التاريخ »؟

قد يبدو من المفارقات ألا يتوجه فكر ابن خلدون أولياً نحو تحديد الحدث التاريخي من زاوية الفردية. ألم يشدد، ضد الفلسفة النظرية الخالصة، على ضرورة اعتبار الكائنات في فرديتها الخاصة؟ طبعاً، ولكن لا يوجد أي مفارقة في نهجه. ان فكر ابن خلدون لا ينقصه الشعور بفردية الحدث التاريخي. جميع المؤرخين السابقين الكبار شعروا بها وأكدوها. ان نهج ابن خلدون ينطلق من ردّة على النزعة السائدة عند المؤرخين السابقين. ولذا يبدأ بتحديد الحدث التاريخي، لا كحدث فرد، لا يتكرر أبداً، وإنما كحدث موضوعي مرتبط بإطار إجتماعي يفسره ويضفي عليه كثافة خاصة. وإذ يسير ابن خلدون في هذا الاتجاه، فهو لا يودّ الوصول الى الكلي المجرد، بأي شكل من الأشكال، بل الى مجال الكلي العيني. وهذا واضح تمام الوضوح في التحديد الآتي، الذي لا يزال من أجمل التحديدات للعلم التاريخي:

« حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال »[1].

ليس من المجدي التوسع في شرح الطابع الحديث، بل المعاصر، لهذا التحديد.[2] ان مهمة المؤرخ، بحسب ابن خلدون، تتناول كل

---

(١) المقدمة، ص ٣٦١.

(٢) راجع بوتول: المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٦.

الظاهرات الاجتماعية للنشاط الإنساني، الواقعات السياسية والواقعات الاقتصادية والواقعات الثقافية، وكذلك الجماعات وبنيتها وحالتها النفسية الاجتماعية . ولكن بقدر ما يبتعد المؤرخ عن أفق الواقعات المفردة، يتجه إلى ترك العمل التأريخي المحض، مما يسبّب توتراً ينعكس على نوع المعقولية المطلوبة. وعلى أي حال، الواقعة التاريخية هي في نظر ابن خلدون، جوهرياً، واقعة اجتماعية. تحديدها، إذن، يتطلب التقيد باطار ذي أبعاد عدة، والتتابع في الزمن ينبغي أن يندرج في سياق التطور الاجتماعي العام . الأحداث التاريخية مربوطة بعضها ببعض أفقياً وعامودياً. وهذا يعني أن الإدراك الصحيح للحدث التاريخي يقتضي الرجوع الى «مآخذ متعددة ومعارف متنوعة». وهكذا نتوصل مع ابن خلدون الى تحديد بعدين للواقعة التاريخية: الفردية الزمنية والبعد الاجتماعي. الواقعة التاريخية فعل يمكن التعرف عليه، كالذات أو الجوهر، في طبيعته الخاصة. فكيف يستطيع المؤرخ اكتشاف معقوليتها؟

يجيب ابن خلدون على هذا السؤال بتمييز رئيسي ينسحب تأثيره على كل تحليلاته الاجتماعية التاريخية. هذا التمييز هو التمييز المشهور بين الظاهر والباطن. فالتاريخ كفن «هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[1].

---

(١) المقدمة، ص٢٠٩.

إن مفهومي الظاهر والباطن من المفاهيم العريقة في الثقافة العربية الإسلامية. واستخدام ابن خلدون لهما لا يدل على أنه يفكر في التاريخ انطلاقاً من نظرية ازدواجية المعنى التي لها أصداء في الثنائية الفلسفية المتعلقة بما هو للعامة وما هو للخاصة أو في تأويل النص القرآني، ولا يعني أنه يرى في الواقع التاريخي طبقتين مختلفتين، الواحدة منهما فوق الأخرى[1]. التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ، عند ابن خلدون، تمييز منهجي، لا يؤدي الى ثنائية في الواقع التاريخي. فالواقع التاريخي هو هو على مستوى الظاهر وعلى مستوى الباطن. وإنما تختلف القراءة لما يشتمل عليه وفقاً لموقع المؤرخ ووجهة نظره. ثمة مستويات في التفسير تؤثر بحسب مقتضياتها في نوعية تلقي موضوع الادراك. فالواقع الاجتماعي التاريخي واقع واحد، والمؤرخ يُميِّز فيه أشياء عن أشياء، ويحدد أنواعاً وأقساماً وأطواراً ومراحل وغير ذلك، من أجل النفاذ الى تفاصيل الحوادث والإحاطة بها في واقعها العيني. بعبارة أخرى، المعقولية التاريخية متعلقة بالتلاقي بين الواقع التاريخي المتحرك والنشاط العقلي التفسيري.

ب) **الواقعات والمفاهيم.** استعملنا حتى الآن، عن قصد، فعل «أدرك» أكثر من أي فعل آخر أدق منه. ولكن ينبغي لنا الآن التعمق في دراسة الأفكار الأساسية المتعلقة بالإطار التصوري وبالواقع التاريخي نفسه. لم يهتم ابن خلدون بنحت كلمات جديدة للتعبير عن أفكاره الجديدة. فكما رأينا حتى الآن، انه يستعمل دوماً كلمات ومصطلحات كلاسيكية، يأخذها من علم الكلام أو من علم الفقه أو الفلسفة. ولكن هذا لا يمنع أن يكون نمط استعماله لبعض تلك المصطلحات جديداً، كما هي الحال بالنسبة الى مصطلحي التعليل

(١) كلمتا الظاهر والباطن ليستا في الحقيقة من المفردات التي يكثر ورودها عند ابن خلدون. (التعريف، ص١٥٢، المقدمة، ص٤٥٨، ٧٠٥، ٧٤٩). واننا نجد كمعادل لهما كلمتي جلي وخفي. واكثر ما يرد في نص ابن خلدون ثنائية الظاهر والخفي.

والتحقيق في تطبيقها على الواقع التاريخي. التعليل هو الهدف المطلوب، ولكنه لا يمكن أن يتم على شاكلة ما يجري في علوم الطبيعة. والتحقيق كذلك لا يمكن أن يتماثل مع التجربة المراقبة. ومرد ذلك الى الفارق العميق بين موقع علم التاريخ وموضوع علوم الطبيعة . ومع ذلك، يتمسك ابن خلدون بضرورة البحث دوماً عن العلل والأسباب، وبضرورة التثبت في كل مرحلة من مراحل الاستقصاء من مطابقة الكلام لما هو في الواقع الخارجي.

يمكن التعليل أن يبحث إما عن العلة الفاعلة للحدث التاريخي، وإما عن كيفية حصول الحدث التاريخي. يميّز ابن خلدون بين هذين الوجهين في التعليل، ويدرك بوضوح أن اللماذا سؤال إرجاعي وأن الكيف سؤال وصفي. ولكنه يحاول دوماً التغلب على هذا الفارق برد المسألة الى الأساس، وهو معرفة ما حصل فعلاً بالضبط.

ومن أجل تدارك صعوبة عزل العلة الفاعلة، يذكر ابن خلدون بصورة شبه دائمة العلة والسبب معاً. هذان المصطلحان متباينان من وجوه عدة. فالعلة هي مصدر وجود الشيء، بينما السبب يعني ما به يكون الشيء، أي بواسطته وفضله. وثمة مصطلح ثالث يستعمله ابن خلدون في هذا السياق، وهو مصطلح الشرط. وهذا نص تجتمع فيه هذه المصطلحات الثلاثة بصورة واضحة دقيقة: «ذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فاذا قصد ايجاد شيء من الأشياء. فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه. وهي على الجملة مبادئه. إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن ايقاع المتقدم متأخراً، ولا المتأخر متقدماً»[1].

---

(١) المقدمة، ص٩٧٦. في كتب اصول الفقه، نجد تفريقاً واضحاً بين السبب والعلة. انظر مثلاً: ابن حزم: الاحكام، طبعة القاهرة، ٨، ص٩٩، الاصول للسرخسي. طبعة القاهرة، ٢، ص٣٠١ وما بعدها.

وكذلك يحمل تصور المبدأ معنيين. فمن جهة أولى، يعني التقدم منطقياً أو كيانياً، ومن جهة ثانية، يعني التقدم زمنياً أو تاريخياً. ويستعمل ابن خلدون اللفظة بالمعنيين، دون أن يكون من الممكن دوماً تعيين المعنى المقصود. ولكن، من أجل توضيح أفكاره، يبدو من الأصح الارتفاع من المعنى الثاني الى المعنى الأول كلما تبين أن الارتفاع ممكن بالنسبة الى الواقع العيني.

الى جانب التعليل، ينبغي تخصيص مكان واسع لمصطلح المماثلة أو المقارنة. وفي الواقع، يعير ابن خلدون هذا المصطلح انتباهاً شديداً، ويميز بين المقارنة التي تظهر التشابه والمقارنة التي تظهر التباين. وفي الحالتين، المطلوب هو اكتشاف وجه ما أو نسبة ما[1]. ولكن المقارنة لا تأتي إلا في المرحلة الثانية من الاستقصاء التاريخي، ولا يمكن أن يكون لها قيمة تقريرية نهائية. منهج المقارنة ليس منهجاً صارماً، بسبب الابهام في أساسه وبسبب صعوبة ممارسته وخطورتها. «القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط»[2].

هذه التمييزات تدل على أن ابن خلدون يريد تطبيق مقولة التعليل العقلي وما يصاحبها على الواقع التاريخي. ولكن ابن خلدون لا ينسى لحظة الأساس الموضوعي الذي يبرّر اللجوء الى هذه المقولة. واجب العقل أن يكشف عن الواقع بحسب تفصلاته الخاصة. وفي هذا الواجب يكمن التوتر الذي يخترق (المقدمة) من أولها الى آخرها. ان

---

(١) المقدمة، ص ٢١٢، ٢٥٣.

(٢) المقدمة، ص٢٥٣ - ٢٥٤.

الكشف عن معقولية الواقعات التاريخية ليس مسألة نظرية خالصة. فالواقعات التاريخية هي في نفسها غير معاندة للعقل. هذه الفكرة واضحة تماماً في ذهن ابن خلدون. ولكن التصورات التي يحركها لكي يكتشف معقولية الواقعات التاريخية في نفسها ليست على درجة عالية من الدقة. فهو لا يضيف الى التصورات العامة التي نجدها عند المؤرخين السابقين شيئاً مهماً. الألفاظ نفسها تتردد: الوقائع، الحوادث، الأحوال، الأيام، الأجيال، ولا تندرج في سياق بنية تصورية تظهر تميزها بعضها عن بعض بصورة دقيقة. في التحديدات التي ذكرناها، لاحظنا توسعاً على صعيد موضوع الدراسة التاريخية. ولكن هذا التوسع الذي حصل على نمط من السرعة والمفاجأة لم يصاحبه تحليل لتفاصيل العلاقات التي يخضع لها تتابع الواقعات التاريخية. هل الحروب هي المحطات الفواصل في السيرورة التاريخية؟ هل ينبغي التشديد على التغيرات التي تجرى على صعيد أشكال الحكم والمؤسسات؟ كيف يتم الربط بين الحوادث والثوابت في حياة الشعوب والدول؟ لا نجد عند ابن خلدون أجوبة مبلورة على هذه الأسئلة، بالرغم من الأهمية التي يعترف بها لها في تحليلاته السوسيولوجية. وربما استطاعت دراسة معمقة للنص التأريخي الموجود في الكتابين الثاني والثالث من (كتاب العبر) أن تبرهن على أن كيفية تجميع الحوادث وروايتها تنطوي على تصور حول انبناء الحوادث التاريخية، من وجهة ترابطها الأفقي وتتابعها الزمني. وفي أي حال، التوضيحات في (المقدمة) حول التصورات التي تعكس ترابط الوقائع التاريخية وتتابعها كوقائع زمنية قليلة جداً. فهل هذا نقص فادح؟

طبعاً، إذا نسينا المدة التي استغرقها الفكر التاريخي حتى أصبح فكراً علمياً. ولا، إذا تذكرنا كيف انطرحت مشكلة التاريخ على ابن خلدون. لقد كان ابن خلدون يملك في ذهنه كل المادة التاريخية التي شكلت قوام مشكلة التاريخ عنده. فلم يكن من الضروري له أن يثبت

في معرض التقديم لمشروعه تصورات مسبقة عن كيفية تناسق الحوادث التاريخية، ولم يشعر بالحاجة الى مقاربة موضوعه بصورة تدريجية. العناصر التي نُعيد تركيبها في هذا الفصل هي أشبه بشرارات، تارة خاطفة، وطوراً طويلة، منبثقة من إرادة المعرفة التي كانت في أصل تأليف (كتاب العبر). ومهما يكن من أمر، لا يجوز لنا الابتعاد عن قصد ابن خلدون العميق، وهو الكشف عن الأساس الموضوعي للمعقولية التاريخية. فإذا كان موقعه بالنسبة الى تاريخ المغرب لم يضطره الى تنظيم تصورات منفصلة عن طبيعة ترابط وتتابع الوقائع التاريخية، فإنه، على العكس، وانطلاقاً من مبادئه العامة، أبدى إهتماماً قوياً بالتدليل على الطبيعة المعقولة للفعل الانساني بصورة عامة. فالتاريخ نسيج أفعال، تكتسب بعد تموضعها رتبة في الوجود معادلة لرتبة سائر الكائنات الحادثة . وهذه الأفعال ربما كانت عاصية على التعليل المحدد من حيث مصدرها الذاتي، ولكنها كأفعال إنسانية تحمل آثار تدخل الفكر المنظم في تخطيطها وتنفيذها[1]. وفي هذا التدخل نجد أساساً لمعقولية الحوادث التاريخية، الواقعة على نظام وترتيب، كما هي ذوات الطبيعة وعوارضها. بعبارة أخرى، شبكة العلاقات القائمة بين الأهداف والوسائل، وهي العلاقات التي تشكل لحمة الصيرورة الانسانية الفعلية، تضفي على الواقع الموضوعي للحوادث التاريخية مضموناً يستمد من الانسان نفسه من حيث هو فاعل ومفكر معقوليته العميقة. ولكن هذه الشبكة، على أهميتها، ليست سوى جانب من جوانب الفعل البشري. فالوجود الاجتماعي أغنى وأعقد. ومن جملة ما ينطوي عليه، مما يشكل أساساً آخر للمعقولية التاريخية، ظاهرة الاقتداء. فالاقتداء سلوك رئيسي في الحياة الاجتماعية، وهو الذي

---

(١) يخصص ابن خلدون لهذه الفكرة فصلاً كاملاً عنوانه: «في ان عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر». المقدمة، ص٩٧٦ - ٩٧٧.

يسمح بإجراء المقارنات واكتشاف التشابهات والتباينات في تتابع الأجيال[1]. ومع الاقتداء، نخرج من دائرة الفردي، وندخل الى دائرة الوجود الاجتماعي الموضوعي الذي هو المعيار الأصلح للإحاطة بالحوادث التاريخية.

الواقعة التاريخية هي جوهرياً واقعة إجتماعية. ذلك هو الأساس الموضوعي الأخير، في نظر ابن خلدون، للمعقولية التاريخية. وعليه، ينبغي أن يكون اعتبار التتابع للحوادث المفردة محاولة أولى تفضي الى اعتبار أوسع للحوادث نفسها من جهة انتمائها الى المجتمع واشتراكها في تطور الدولة. المعقولية التاريخية تظهر بقدر ما تظهر وحدات شاملة، تستوعب التشعب الهائل في العلاقات الاجتماعية وتنتظم في إطارها الحوادث المتلاحقة[2]. وانطلاقاً من هنا، يتعين على المؤرخ أن يدرس الصلات بين الحوادث المفردة وأن يجمع هذه الصلات بإرجاعها الى وحدات مناسبة. ويعتبر ابن خلدون أن نموذج هذه الوحدات هو الواقع الشامل للدولة الذي تتجمع حوله وتنتظم كل السلاسل السببية، النفسية والسوسيولوجية والطبيعية، ويلقى التاريخ انطلاقاً منه تفسيراً له من داخل. وقد رأى بعضهم في هذا الاعتبار حذفاً للفرد ووقوعاً في المذهب الذي يرد الانسان الى المجتمع. ولكن، في حقيقة الأمر، لا يتخذ ابن خلدون موقفاً مؤيداً لمذهب من هذا النوع، ولا موقفاً معارضاً للمذهب الفردي. وذلك، لأن مشكلته كانت خارجة عن إطار

---

(١) يستطيع المؤرخ، بحسب ابن خلدون، اذا اعتمد على ان «المحاكاة للانسان طبيعة معروفة»، ان يعثر على اوجه الشبه بين الافراد والاجيال. ولكن ينبغي ان يتفطن المؤرخ للفوارق التي تصاحب ظاهرة المحاكاة نفسها. وابن خلدون يبين اهمية هذا الواجب بواسطة امثلة عدة يأخذها من المؤرخين السابقين. **المقدمة**، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٢) للتعبير عن فكرة الوحدات الشاملة، يلجأ ابن خلدون الى مصطلحات الفكر النظري التقليدي. وفي هذا المعنى، ينتقد المؤرخين المقلدين ويتحدث عن «حوادث لم تعلم أصولها وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها...» المقدمة، ص ٢١١.

هذه المذاهب ومنطق تعارضاتها.

لكي نفهم التاريخ، يجب البحث عما يرضي العقل، ولكن دون خيانة الواقع التاريخي. بعبارة أخرى، يجب اكتشاف ما هو عقلي في هذا الواقع الذي يبدو، بسبب الطابع الانتظامي للفعل البشري والكليات الاجتماعية التاريخية، غير معاند جذرياً للتعقيل.

التاريخ والعقل. - ينهي ابن خلدون حديثه عن «فضل علم التاريخ» باقتراح تمييز بين التأريخ الذي يهتم بالأخبار الخاصة بعصر أو جيل، والتأريخ الذي يهتم بالأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار. ويذهب الى أن هذا الأخير «هو أسس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»[1]. هذا التمييز، مهما كانت قيمته التقنية، ينطوي على معنى عميق. فإذا أضفناه الى التمييز المذكور سابقاً بين الظاهر والباطن، فإنه يدل على إرادة واضحة لرفع التاريخ الى مستوى العقل الشمولي. إن تتابع الحوادث التاريخية ليس نتيجة للمصادفة، ونسيج التاريخ ليس نسيج أفعال مجانية. ففي المعرفة التاريخية، كما في كل معرفة حقة، ينبغي الغاء العرضية، أو على الأقل حصرها.

من البديهي أن ابن خلدون لا يذهب الى حد القول بأن العقلي والواقعي جوهر واحد. قول كهذا يدخل في حساب الفلسفة الميتافيزيقية، وقد رأينا موقف ابن خلدون منها. ولكن من الواضح أن العقل التاريخي، بحسب تعبير حديث، ليس في رأي ابن خلدون سوى نوع من تطبيق للعقل الشامل. هذا العقل هو الأساس العام للمعرفة. والعقل التاريخي إنما هو شكل له مكيّف بحسب ضرورات الواقع التاريخي. وهكذا يكون من الطبيعي أن يتوصل الاستقصاء الاجتماعي التاريخي في نهاية المطاف الى نتائج مماثلة لتلك التي تتوصل إليها العلوم

---

(١) المقدمة، ص٢٥٧.

الطبيعية، أي الى مفاهيم مطابقة، وأحكام مصاغة إذا أمكن بشكل قوانين، وفي الحد الأعلى، الى نظريات.

في ضوء هذا كله، ندرك مدى التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون بالنسبة الى التصورات الأسطورية والتصورات «الذرية» عن التاريخ. ففي كتابته، نشهد نوعاً من رجوع الى الواقع التاريخي، بعيداً عن مقولة القداسة، ومع تصميم على النفاذ الى بنية هذا الواقع المخالف لما تصوره الأسطورة والمعاند لما تقتضيه الفكرة المثالية. العقل، بالرغم من محدودية قدرته، يستطيع الانتصار على العقبات التي تواجهه في مجال التاريخ، بجعل الواقعات التاريخية تتكلم عن نفسها، وكلامها ليس مناقضاً لكلام العقل. ولكننا، من جهة ثانية، ندرك نوع الفشل الذي ينتظر مشروع ابن خلدون. فهل يمتلك العقل التاريخي القدرات الكافية لجمع وتفسير كل المعلومات التي ينطوي عليها التاريخ عن حياة البشر والدول؟

إن مشكلة التاريخ، كما انطرحت على ابن خلدون، لم تكن تحمل كإمكانية حل سوى البحث عن المعقولية القريبة على أساس التفسير السببي. وإذا صح ذلك، فإننا أصبحنا الآن نستطيع الإجابة عن السؤال الذي أثرناه عن كيفية انطراح مشكلة التاريخ في فكر ابن خلدون. إن هذه المشكلة لم تنطرح في حدود مقتضيات لاهوتية، ولا في حدود مقتضيات ميتافيزيقية، بل في حدود مقتضيات المعرفة الوضعية المؤسسة على الواقع وعلى العقل معاً. ولكننا لا نقدر حتى الآن أن نحدد الطابع النهائي لهذه المعرفة. هل هي معرفة علمية خالصة؟ ألا يوجد فيها، أو من خلالها، إمكان لمعرفة فلسفية؟ إن فحص أفكار ابن خلدون حول ما يميز العقل التاريخي في التطبيق، أي المنهج ومستلزماته، يوفر لنا ما يلزم لاستكمال الإحاطة بمشكلة التاريخ عند ابن خلدون، وبالطابع النهائي للمعرفة التاريخية كما دعا إليها ومارسها.

٢ - عناصر منهجية

يقول زعيا المذهب الوضعي في التاريخ: «ان علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي جلي بالمنهج الذي يستخدمونه»[١]. هذه الفكرة تعبر تعبيراً صادقاً عن شعور ابن خلدون، وإن كان بعيداً عن أجواء المذهب الوضعي وفلسفته. إلا أن شعور ابن خلدون بمقتضيات العمل التأريخي لا يصاحبه تنظيم تام للوسائل والطرائق التي ينبغي استخدامها في البحث التأريخي. وسبب ذلك عائد الى أن تنظيم وسائل البحث التاريخي وطرائقه يقتضي أن يبني الفكر التاريخي نفسه من خلال الجدلية الطويلة الشاقة بين حركة التموضع وحركة الموضوعية. المرحلة التي يجتازها الفكر التاريخي مع ابن خلدون هي مرحلة تركيز الموضوعية وتبرير وظيفتها، وذلك كرد على مرحلة سابقة كان الفكر التاريخي فيها منغمساً في حركة التموضع. وفي هذه المرحلة، يبدو المنهج كحيّز لا بدّ من المرور فيه لتحقيق المشروع الأصلي. بعبارة أخرى، تبدو ضرورة المنهج عند ابن خلدون كتعبير عن مقتضى التعليل الناتج من تصوره لموضوع التاريخ . ولذلك ليس المنهج سابقاً لفكر ابن خلدون التاريخي، ولا لاحقاً له. أي أنه ليس ترتيباً بعدياً لقواعد مطبقة انكشف خصبها فجأة، وليس منظومة قواعد موضوعة بصورة مسبقة. فالترابط الشديد بين المنهج والموضوع يدعونا الى متابعة بحثنا على صعيدي تقدم الأفكار وتماسكها المنطقي. بالنسبة الى ما رأينا حول طبيعة موضوع العلم التاريخي، ما هي الطرائق العقلية التي ينبغي استخدامها للوصول الى الواقعات التاريخية العينية؟

---

(١) لانجلوا - سينيوبوس: مدخل الى الدراسات التاريخية، ص١٣.

في أساس هذه الطرائق، يشير ابن خلدون الى ضرورة أولية، وهي ضرورة النقد[١]. وهذه الإشارة ليست في الواقع سوى تعبير آخر عن موقفه العام حيال كل عملية معرفة. وهو نفسه يعطي بالممارسة الدليل على أهمية النقد وكيفية ممارسته. والذين يوجه إليهم سهام نقده هم أكثر العلماء اعتباراً في المجتمع. إنهم المؤرخون والمفسرون والفقهاء. فهو لا يخاف من توجيه تهمة ضعف البصيرة إليهم، ومن مناقشة بعض أقوالهم وأخبارهم مناقشة صريحة على أساس ما تسمح بتوكيده الوقائع الثابتة. وهذا يعني أن ابن خلدون يعتبر النقد بمثابة المنطلق العام لكل الطرائق التي من شأنها أن تجعل العمل التأريخي قابضاً على حقيقة الماضي. إن موضوع المعرفة التاريخية لا ينبسط أمام الباحث كما ينبسط موضوع المعرفة الطبيعية. فهذا الأخير يدرك بفضل الملاحظة المباشرة بدون استدلال، أو مع استدلال، بينما يحتجب الأول في ثنايا الماضي والوجود الاجتماعي. المعرفة التاريخية معرفة غير مباشرة: ذلك هو وضعها الأساسي. ولم يكن ثمة ما يعيق ابن خلدون عن الاعتراف بهذا الوضع واعتباره، بالرغم من تصوره السكوني للمعرفة ومن الطابع المباشر لمعلوماته عن تاريخ المغرب. ولكن بسبب هذا الطابع المباشر وذاك التصور السكوني، لم ينصب جهده النقدي على بنية موضوع المعرفة بقدر ما انصب على الوسائل والكيفية المناسبة للتعبير عنه بالقول. في نقد صناعة الكيمياء، اعتمد ابن خلدون على حجج

---

(١) فيما يلي مقتبسات تبيّن تماماً قيمة النقد في نظر ابن خلدون. «الحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه والناقل انما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح اذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل». «... والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون او اعتبارهم.» (**المقدمة**، ص٢٠٩ - ٢١٠). «وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً او سميناً، لم يعرضوها على اصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار...» **المقدمة**، ص٢١٩.

مستمدة من الواقع ومن العلاقة بين الواقع والمعرفة. وفي مناقشة المؤرخين، يرجع الى الواقع. ولكن، بما أن هذا الواقع لا يحمل وحده ما من شأنه أن يبين قيمة أخبار المؤرخين، يرى ابن خلدون نفسه مضطراً الى تفحص الأسباب النفسية والمنهجية التي هي أصل الخطأ عند المؤرخين.

ان الخطأ في العلم التاريخي ينتج في الدرجة الأولى من كيفية مقاربة المؤرخ لأحداث التاريخ. لم يكن عند المؤرخين العرب تصور محدّد لما نسمّيه اليوم «وثيقة» أو «أصل»[1] أهم ما في الرواية التاريخية عندهم يمكن ردّه الى أخبار ينقلها الرواة من جيل الى جيل. ولذلك غلب في تصورهم للعمل التأريخي جمع الشهادات من كل جانب ومن كل نوع. ونادراً ما اهتم المؤرخ القديم بفحص القيمة الداخلية للأخبار الشفهية أو المكتوبة وللشهادات وللوقائع المروية. وابن خلدون يعرف أن رجال الحديث قد توصلوا، لأسباب دينية وسياسية، الى عناصر عدة في النقد التاريخي. فمن أجل قبول خبر عن النبي أو عن الصحابة، كانوا يشترطون في ناقل الخبر شرطين: العدالة والضبط. ولذلك عرف منهجهم في تحري حقيقة الماضي بمنهج التعديل والتجريح، أو بمنهج الاسناد. ولكن هذا المنهج لم يتطور، ولم يتحول الى نقدٍ عقلي كاسح[2]. لقد كان في إمكان المؤرخين تطوير النقد الأولي الذي مارسه المحدثون. ولكنهم لأسباب عدة اكتفوا عموماً بجمع أخبار وشهادات

(١) حول علم التاريخ عند العرب، راجع: عبد العزيز الدوري: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، ١٩٦٠. ان كلمة آثار التي ترد تحت قلم ابن خلدون وسلفه من المؤرخين لا ترادف كلمة وثائق. الأثر هو ما نتج من الشيء. اما الوثيقة فهي الأثر من حيث هو شيء باق دال على غيره. الأثر مفهوم عام ومبهم، بينما الوثيقة مفهوم محدد في عملية المعرفة الموضوعية.

(٢) حاول أسد رستم في كتابه (**مصطلح التاريخ**) أن يقارن بين طريقة المحدثين وطرائق العلم التاريخي الحديث. ولكنه لم يلتفت الى حالة المنهج عند المؤرخين العرب في مقابلتها مع ممارسات المحدثين.

ذات قيم متفاوتة.. مما يعني أن العمل التأريخي كان ينتظر من يحوله الى عمل عقلي نقدي موضوعي.

لم يكن ابن خلدون متساهلاً مع المؤرخين أسلافه. لقد اعترف بدون تردد بفضل المؤرخين الكبار كالطبري وابن اسحاق والواقدي والمسعودي وغيرهم. ولكن سهام نقده اللاذع لم توفّر حتى أفضلهم. فهو يقر بأن «فحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها»[١]، ولكنه يشير على سبيل المثال الى ما في مؤلفات المسعودي والواقدي «من المطعن والمغمز»[٢]، ويتطرق بشدة الى النقص الموجود في كتب المؤرخين اللاحقين من مقلدين ومتطفلين ومختصرين. ففي صدد التأريخ للدول، يرى ابن خلدون أن هؤلاء المؤرخين «إذا تعرضوا لذكر الدولة، نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها»[٣]. مما يعني أن همّ التفسير السببي ليس هو الموجّه لعملهم. وفي الواقع، يتوسع ابن خلدون في تحليل بعض الأمثلة المختارة من كتب المؤرخين والمفسّرين، ويبين ضعف الروح النقدية عند ناقليها. ولكننا لا نجد ضرورة ههنا للتوسع في عرض تلك الأمثلة[٤]. لذا نكتفي بخلاصة ما يقوله ابن خلدون في هذه النقطة: «فقد زلّت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة

---

(١) المقدمة، ص ٢٠٩.
(٢) المقدمة، ص ٢١٠.
(٣) المقدمة، ص ٢١٢.
(٤) يجد القارىء عرضاً مستفيضاً لهذه الأمثلة في كتاب محسن مهدي المذكور سابقاً ص ١٤٩ - ١٥٣.

النظر والغفلة عن القياس. ونقلوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً وعدّ من مناحي العامة».[1]

ولا يكتفي ابن خلدون بلفت الانتباه الى مغالط المؤرخين تلميحاً أو تصريحاً، بل يحلل أسباب هذه المغالط ويفندها ويصنفها. ففي رأيه، ترجع أسباب الغلط في الأخبار التاريخية الى ثلاثة رئيسية هي: ١) التحيز المغرض، ٢) الثقة الساذجة، ٣) «الجهل بطبائع الأحوال في العمران»[2]. في الفئة الأولى، يضع ابن خلدون تأثير الاعتقادات والتحزبات المختلفة، أي ما يسميه «التشيعات للآراء والمذاهب»، وحب التقرب من أصحاب الزعامة والجاه، مما يسبب ضعفاً في الاستعداد النقدي تجاه الاخبار أو ميلاً الى الاستفاضة في الأخبار على غير حقيقة. وفي الفئة الثانية، يضع الثقة بالناقلين، وتوهم الصدق فيهم، والذهول عن المقاصد الحقيقية، وولوع النفس بالغرائب. فالتحيز المغرض والثقة الساذجة، سواء عند الراوية الأول أو عند الناقل الحافظ أو عند المؤرخ، أسباب يتطرق الكذب بموجبها الى الخبر. فلا بد للمؤرخ الرصين من تجنبها، وذلك بالاعتدال والتمحيص والشك والتروي. أما السبب الثالث، أي الجهل بطبائع العمران ومقتضياتها، فهو في نظر ابن خلدون أهم أسباب الكذب في الخبر التاريخي. ولذلك، لا يمكن للمؤرخ الحقيقي الهادف الى خبرٍ عن التاريخ الواقع فعلاً، أن يكتفي بروايات المخبرين والشهود، سواء كانوا جديرين بالثقة أم لا. واجب المؤرخ الحقيقي أن ينفذ الى شبكة الوقائع نفسها، وأن يعرف هذه الوقائع في طابعها الفردي وفي طبيعتها العامة. فالمراحل التاريخية غير متماثلة في مضمونها، وان كانت تتشابه في بعض الجوانب. والحوادث

(١) المقدمة، ص ٢٥١.

(٢) المقدمة، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

المتشابهة أو المتماثلة ليس لها الأهمية نفسها والمعنى نفسه. «للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار»[1]. إن نسيان هذه القاعدة الأساسية يعرّض المؤرخ الى «مزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[2]. فالحوادث التاريخية لا تتناسب بالضرورة مع الأهواء الخاصة ولا مع المظاهر الخادعة. ولذا ينبغي للمؤرخ الحقيقي أن يبحث عنها كما هي في نفسها.

ينتج من هذا نوعان من النتائج. النوع الأول يتعلق بصفات المؤرخ العقلية والخلقية، والنوع الثاني يتعلق بمقتضيات المعرفة التاريخية الموضوعية. صفات النوع الأول تعبّر عن الاستعداد الذي ينبغي أن يكون عليه المؤرخ عند تقبل المعلومات، ومقتضيات النوع الثاني تعبّر عن الشروط التي ينبغي أن تتوافر في المؤرخ لكي يعالج المعلومات ويبلورها. وفي الحقيقة، لا يشدد ابن خلدون كثيراً على صفات المؤرخ العقلية والخلقية. ولكن، ليس من الصعب تصورها، إذ أنها تقابل التحيّز المغرض والثقة الساذجة. إنها الاعتدال وعدم التحيّز والتروي وضبط النفس واليقظة الدائمة والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة، ولو كانت مخالفة للهوى. لقد أدرك ابن خلدون بكل وضوح أن «التاريخ علم استدلالي وليس علماً قائماً على الملاحظة»[3]. ولكن ما هو المستند في استدلال المؤرخ وكيف ينبغي اجراؤه؟

لما كانت فكرة «الوثيقة» كمستند أساسي للمؤرخ غير مبلورة، فمن الطبيعي ألا يقوم الاستدلال التأريخي على ما يسمى النقد الخارجي والنقد الداخلي. وكذلك، لا يمكن أن ينصبّ جهد المؤرخ على قضايا كيفية التركيب والتأليف في العمل التأريخي. هذه القضايا، ربما كانت

---

(١) المقدمة، ص ٢١٠.

(٢) المقدمة، ص ٢١٩.

(٣) راجع: لانجلوا - سينيوبوس: المرجع السابق، ص ٢٧٦.

حاضرة بصورة مبهمة في ذهن ابن خلدون، ولكنه لا يبدو مهتماً بالجوانب الصورية والنظرية للجواب عليها. فالمشكلة التي تهمه مرتبطة بتراث محدَّد من العمل التأريخي، ومحاولته لإصلاح هذا التراث لم تصل به الى حد الافلات تماماً من قبضته. لذلك، يتحول السؤال عن استدلال المؤرخ، عنده، الى سؤال عن المعارف التي ينبغي للمؤرخ أن يستند إليها لكي يعقل الحوادث والمعلومات. فالحادثة التاريخية لا تنفصل عن الأسباب العامة التي تحدّد حدوثها. مما يعني أن معرفتها تستوجب معرفة تلك الأسباب العامة. هذه هي الفكرة الرئيسية التي يرتكز عليها ابن خلدون لتبرير ضرورة علم العمران. ولكن قبل الانتقال الى علاقة علم التأريخ بعلم العمران، لنتوقف قليلاً عند هذا النص المدهش الذي يلخص رأي ابن خلدون في شروط الحصول على المعرفة التاريخية الحقة:

«يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بـون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها واخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضاها، كان صحيحاً، وإلا، زيّفه واستغنى عنه»[1].

يتطلب هذا النص تعليقاً طويلاً. وأول ما ينبغي قوله هو أن أحداً

---

(١) المقدمة، ص٢٥١ - ٢٥٢.

قبل ابن خلدون لم يكتب برنامجاً من هذا النوع، ولم يتوفر لأحد قبل ابن خلدون مثيل هذا الوعي الواسع العميق بمقتضيات المعرفة التاريخية. وفي سياق ما يهمنا الآن، أي معالم المنهج التاريخي في علاقته مع تصور الواقع التاريخي، تستوقفنا في هذا النص ثلاث مجموعات من الأفكار.

المجموعة الأولى تشتمل على المعارف الضرورية لتحديد الحادث التاريخي تحديداً مضبوطاً، وهي العلم بالسياسة كممارسة فعلية للسلطة، والعلم بالدولة كمحور في الحياة الاجتماعية التاريخية، والعلم بكل الأحوال الاجتماعية، ابتداء بشروطها الطبيعية وانتهاءً بأعلاها، أي الأخلاق. لا ريب في أنه يمكن التساؤل حول سبب ضرورة هذه المعارف للمؤرخ. فالعلم التاريخي في أيامنا لا يهمل أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية التي يمكن أن يطالها العلم، وقد جاء هذا نتيجة للتوسع في آفاق الاستقصاء الاجتماعي التاريخي وللتحسن في تقنيات البحث المادية والنظرية وللمساعدة التي أدتها علوم متخصصة جداً أو أكثر شمولاً. وفي الحقيقة، ليس تصور ابن خلدون للعمل التأريخي ببعيد عن تصورنا. ففي رأيه، كل حقيقة طبيعية متعقلة تصلح أن تكون موضوعاً لعلم خاص. مما يعني أن كل الظاهرات المتميزة كأصناف في الحياة الاجتماعية، كالعوائد والسيّر والنحل والمذاهب والعلوم والحرف وما أشبه، يمكن أن تكون قطاعات خاصة في البحث التاريخي الاجتماعي. ولما كان التأريخ بتعريفه «خبراً عن الاجتماع الانساني»، فإن جميع هذه القطاعات تدخل ضمناً في العلم التاريخي. وعليه، ينبغي للمؤرخ أن يحيط معرفة بكل ما يمت بصلة الى الحادثة التي يدرسها. العلم التاريخي ليس فقط العلم بأعمال الانسان في الماضي، وإنما هو أيضاً العلم بحياة الانسان من حيث هو كائن اجتماعي.

أما المجموعة الثانية، فإنها تدور على النشاط العقلي الذي من شأنه أن يبلور المعارف المختلفة في سبيل تثبيت الحوادث التاريخية. على هذا الصعيد، لا يتردد ابن خلدون في أن يتطلب أن ينطلق هذا النشاط من التركيز على المعطيات الحاضرة. إنه يعرف أن المعرفة التاريخية غير المباشرة ستظل الى حد ما تقريبية. ولكن تطلّب الانطلاق من الحاضر ليس مطروحاً عنده كضرورة مطلقة، بل كخطوة نافعة علمياً. ينطلق المؤرخ من الحاضر من أجل مزيد من السهولة في تفهم الماضي. وعلى العكس، يرجع الى الماضي من أجل فهم أفضل للحاضر. ولولب هذه الحركة المزدوجة إنما هو القياس التمثيلي. إلا أن استعمال هذا القياس يجب أن يكون مقروناً بالبحث عن الأسباب والعلل. فالمؤرخ يبحث عن إمكانيات المقارنة من أجل إضاءة التفسير السببي. إن قانون التغير التاريخي ذو وجهين: إنه يهدم ويحفظ. بين الأجيال المتتابعة، يوجد تواصل وانقطاع، تقليد وتجديد، أي اختلاف وشبه. وهكذا تشمل حركة التغير كل سلاسل الحادثات التاريخية، ولكن المؤرخين لا يعيرون هذه الحركة دوماً الانتباه المناسب، لأنها تحدث بصورة تدريجية بطيئة. ان حركة التغير هذه هي أساس القياس التمثيلي الذي يمكن أن نطبقه على كل المستويات وفي كل الاتجاهات. ففي الاتجاه الأفقي، يستعمل القياس التمثيلي من أجل ربط الوقائع الخاصة بالوضع العام، وفي الاتجاه العامودي، يستعمل من أجل تبيين ما بقي وما فات في حياة مجتمع معين. لم يفكر الفقهاء في تطبيق القياس التمثيلي على دراسة الوقائع التاريخية. ولكن ابن خلدون يعلم أن الفقهاء لا يهتمون بالوقائع التاريخية في نفسها. ولذلك لم يدركوا أن القياس يمكن أن يكون وسيلة نافعة جداً في العلم التاريخي.

وأما المجموعة الثالثة، فإنها تنتج من تمازج المجموعتين السابقتين. العلم التاريخي يتطلب إصدار أحكام تمييزية. ثمة واقعات مرويّة ينبغي

رفضها، وثمة واقعات ينبغي قبولها. والرفض والقبول يكونان باسم الواقع، بواسطة الاستدلال. واتمام هذه المهمة يستلزم بالطبع صفات معينة عند المؤرخ. إلا أنه يستلزم بحسب برنامج ابن خلدون تكوين العلم الاجتماعي في صعيديه: صعيد العلوم الاجتماعية المتخصصة وصعيد علم الاجتماع العام. ان عمل المؤرخ مرتبط بصورة وثيقة بهذين الصعيدين، وعلى الأخص بالثاني منهما، لأنه يسمح للمؤرخ، بحسب رأي ابن خلدون، بتصنيف الواقعات المروية مباشرة إما في فئة الممتنعات وإما في فئة الممكنات. فإذا كانت الواقعة المنقولة مخالفة للقواعد والأصول المبينة في العلم الاجتماعي، وجب تزييفها ورفضها، وإذا كانت ممكنة، وجب التحقق من وقوعها فعلاً. ولكن هذا يستدعي ملاحظات من نوع آخر.

* * *

يبدو إذن أننا وصلنا الى آخر المطاف في بحثنا عن العناصر المنهجية في نظرة ابن خلدون الى علم التاريخ. لقد قادتنا ضرورة النقد، على التتابع، الى نقد المؤرخين السابقين، ثم الى البحث في صفات المؤرخ الحقيقي، وأخيراً الى قضية الشروط والأسباب العامة التي تشكل الإطار لتحديد الواقعات التاريخية. وقد تبدو لنا هذه العناصر، في كثير من جوانبها، بسيطة أو ذات طابع تمهيدي.. ولكن هذا لا يمنع أنها كانت تغيراً كبيراً في تراث علم التاريخ عند العرب. ومن أجل تقدير أفضل لأهميتها، لننظر بإمعان في ما ينطوي عليه وما يشكله مفهوم الخبر.

الخبر هو المضمون المنقول أو الشكل والأسلوب اللذين تتم بهما عملية النقل. في المعنى الأول، نجد مرادفاً للخبر في لفظة نبأ، وفي المعنى الثاني، نجد مرادفاً في لفظة رواية. الخبر يستلزم مخبراً، ومخبراً عنه، وطريقة محددة في تكوينه وفي تأديته، كما أنه يستلزم إنساناً يوجَّه إليه.

وليس للخبر حدود مرسومة، إذ يمكن أن يكون قصيراً جداً، كما يمكن أن يكون مستفيضاً. وغالباً ما يرد بصيغة الجمع. وينطوي مفهوم الخبر على مباشرة للأشياء والواقعات تفصح عنها بصورة أوضح لفظة الخبرة. ويحتل مفهوم الخبر عند ابن خلدون موقعاً مهماً جداً، إذ أنه يشكل نوعاً من جسر بين موقفه الفلسفي وفكره التاريخي. فالخبر هو الحيّز الذي تلقى فيه الحوادث، أي أنه كلام الفكر ولغة الأشياء في آن معاً. به تناط حظوظ الحقيقة التاريخية. وابن خلدون يعي هذا كله تماماً. ففي التمهيد العام المخصص لفضل علم التاريخ وفي نصوص أخرى كثيرة من (المقدمة)، نجده كأنه يحمل هاجس نوعية الخبر، نجده يتحدث عن «أخبار واهية»، وعن «أخبار مستحيلة»، وعن «أخبار موضوعة»، في مقابل «أخبار صحيحة». وذلك لأن الخبر في نفسه لا يتمتع في نظر ابن خلدون بأي استقلال عن الواقع الذي ينقله في شكل رموز أو علامات. لم يكن لدى المؤرخين السابقين تصور واضح حول وظيفة الخبر. ولذلك سهل عندهم تشويه الخبر بتأثيرات من رغباتهم وميولهم. ان عدم تدقيقهم في المعرفة والعلاقة بين الكلام والواقع ينعكس في النواقص المختلفة في أخبارهم. أما في نظر ابن خلدون، فالمسألة ليست من البساطة، ولا من السهولة، بمكان. الخبر التاريخي يتضمن انباء عن واقعات طبيعية متعقلة. فمن الواجب ان يخضع لشروط المطابقة. والخضوع لها يعني أنه من واجبه ألا يفسح في المجال لتوهمات الخيال وإسقاطات الهوى وتشويهات الميول. ولم يستطع المؤرخون التوصل الى هذا التصور عن الخبر، لأنهم لم يحسنوا الإفادة من النقد الفلسفي للمعرفة، ولم يحاولوا جدياً تجاوز منهج علماء الحديث. والحق أن جوهر الأخبار التي يجمعها المحدثون يختلف تماماً عن جوهر الأخبار التي ينقلها المؤرخ. فهذه الأخيرة ترجع الى واقع خارجي، بينما الأولى لا ترجع إلا الى صياغتها. أخبار المحدثين هي في

---

(١) المقدمة، ص ٢٦٥.

معظمها «تكاليف انشائية أوجب الشارع العمل بها»[١]. ومضمونها يستمد من داخلها. ولذلك يستطيع المحدث الاكتفاء بالتعديل والتجريح. إذ أن مطلوبه لا يتعدى حصول الظن بصدقها، «وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط»[١]. أما الأخبار التاريخية، فإن مضمونها مستمد من خارجها. ولذلك لا بد لها من الخضوع لمعيار المطابقة وشروطه. «وأما الأخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه. إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»[٢].

من الممكن أن نتوسع في دراسة هذه الأفكار على الصعيد اللغوي وان نبين كيف ان فكر ابن خلدون يضاد نوعاً ما ميلاً معيناً في الفكر العربي الاسلامي خاضعاً لمنطق الكلمة اكثر مما هو خاضع لمنطق الشيء. ومن الممكن كذلك ان نتعمق في تحليل الأساس الابستمولوجي لهذه الأفكار، من حيث هو مكمل لما عرضناه في الفصل السابق. ولكن واجبنا هنا يقضي بأن نشدد على مستلزماتها المنهجية. ما هو معنى هذا التصور المؤكد بقوة لمفهوم الخبر؟

من أجل تحديد هذا المعنى بدقة، يحسن بنا أن نميز بين نوعين في الخبر التاريخي: الخبر العفوي والخبر المعقول، ويحسن أيضاً ان نميز في الأول الخبر الاسطوري والخبر التجريبي، وفي الثاني الخبر العلمي والخبر الفلسفي. ففي اطار هذه التمييزات، يتخذ سؤالنا السابق الصيغة الآتية: ما هو نوع الخبر الذي يريده ابن خلدون من خلال نقده؟ والجواب المباشر على هذا السؤال هو انه يريد الخبر المعقول. وفي الواقع، يبدو ابن خلدون بعيداً جداً عن العصر الذي ظهر فيه علم التاريخ في أواخر القرن الهجري الأول. والحق ان مشكلات من نوع

(١) المقدمة، ص ٢٦٥.

(٢) المقدمة، ص ٢٦٥.

ديني ساعدت بسرعة في ذلك الزمان على نمو نزعة نقد الشهادات. يقول الدكتور عبد العزيز الدوري ان التاريخ اعتبر منذ البداية «علماً» موضحاً ان العلم يقابل الرأي[١]. ويختصر تحليله لتطور «علم» التاريخ عند العرب في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الاسلام بقوله: «كانت هذه القرون الثلاثة فترة التكوين لعلم التاريخ عند العرب. فيها وضعت خُطط وأساليب كتابة التاريخ. وقد شهدت الفترة التالية عناصر ثقافية اخرى مثل الجغرافية والفلسفة والفلك تؤثر في كتابة التاريخ. ولكن الأفكار التاريخية والأساليب التاريخية لم يطرأ عليها تبدل يجلب الانتباه»[٢]. بعبارة اخرى، كان «فن التاريخ» يتهيأ لكي يصبح نشاطاً عقلياً بالمعنى الحقيقي للكلمة. واذا كان الطبري قد بقي ذروة لم يتجاوزها احد بصورة جذرية، فذلك لأن الوعي التاريخي، وبالتالي الوعي التدويني التاريخي، لم يستوعب داخلياً معطيات الثقافة العقلية. وفي الحقيقة، يوجد في هذه النقطة مشكلة تستحق دراسة دقيقة، وسنعود اليها في القسم الثاني من هذا البحث. وفي أي حال، ان ما نشهده عند ابن خلدون هو تحول غير عادي في الوعي التاريخي. فهو المؤرخ المفكر الأول الذي طالب بأن يتشكل النشاط التأريخي كنشاط عقلي محدّد وتلمّس ما يتطلبه ذلك[٣].

---

(١) الدكتور عبد العزيز الدوري: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، ١٩٦٠، ص ٥٨.

(٢) عبد العزيز الدوري: **المرجع السابق**، ص ٥٩.

(٣) القسم الأخير من هذا المقطع هو تحليل للافكار التي يختم بها ابن خلدون دراسته لاخطاء المؤرخين، قبل ان ينتقل الى عرض مبادىء علم العمران (**المقدمة**، ص ٢٦٤ – ٢٦٥). ولهذه الافكار المجموعة حول مفهوم الخبر صلة بمجالات عدة: الفقه والحديث واللغة والتاريخ والمنطق، مما يدل على كيفية اتصال فكر ابن خلدون بقطاعات الثقافة العربية الاسلامية المختلفة: وفي الواقع، يحتل مفهوم الخبر، مع مفهوم الانشاء، مكاناً واسعاً في كتاب «**الفروق**» للفقيه القرافي. وفي «**كشاف اصطلاحات الفنون**» للتهانوي شروح ونصوص يحسن الرجوع اليها لمعرفة اهمية مفهوم الخبر ومفهوم الانشاء في الفكر العربي الاسلامي.

ولكن هذا لا يسمح لنا بأن نجيب بالسرعة نفسها على السؤال الآتي: هل الخبر الذي يريده ابن خلدون خبر علمي خالص؟ أليس ثمة مكان لمقاربة أو لرؤية فلسفية؟ هذا السؤال لا يمكن تجنبه. ولكن ليس الجواب عليه ممكناً الآن. لقد قاد ما استخلصناه من عناصر منهجية ابن خلدون الى تأسيس علم جديد، هو «علم العمران». واذن، سنتمكن من تحديد الجواب المناسب بعد دراسة كيفية انتقاله الى علم العمران وأثر هذا الانتقال على الكتابة التاريخية.

٣ - من علم التاريخ الى علم العمران

حاولنا حتى الآن تبيين النهج المنطقي لتفكير ابن خلدون التاريخي. ولكن يبدو ان الطريق يقف بنا هنا. لم نكتشف الأساس الأخير للتحقق، ولا الطابع النهائي للتفهم التاريخي. ولا ريب في أن غياب مفاهيم محورية كمفهوم الوثيقة أو كمفهوم الحدث المفرد الذي لا يتكرر أبداً يشكل عائقاً امام تقدم الفكر التاريخي. لقد حاول ابن خلدون وضع بعض القواعد المنهجية في سياق تصوره عن الواقع التاريخي وعن المعرفة الصحيحة. ولكن، لما كان لا يملك وسائل مادية وتصورية متطورة بما فيه الكفاية، فإنه كان محتماً عليه أن يصل الى طريق مسدود مؤقتاً أو أن يواجه أفقاً مغلقاً.

هذه الطريقة في اختصار مشكلة التاريخ عند ابن خلدون هي، في

وابن خلدون كان على اطلاع جيد على الكتابات الفقهية واللغوية حول مفهوم الخبر ومفهوم الانشاء. وعبارته في التمييز بين المفهومين واضحة دقيقة. «والجملة الاسنادية تكون خبرية وهي التي لها خارج تطابقه أو لا، وانشائية وهي التي لا خارج لها كالطلب وأنواعه» (المقدمة، ص١٢٦٣ - ١٢٦٤). ولا شك في أنه كان على علم بكيفية تعرض الفلاسفة لمفهوم الخبر في إطار تعرضهم لمشكلة القضية. وذلك من خلال كتاب «**الاشارات والتنبيهات**» لابن سينا. راجع: غواشون: **مصطلحات ابن سينا الفلسفية**. ص١٠٣، ٣٠٥ روزنتال: **تاريخ علم التاريخ الاسلامي**، ص١٠، ٥٩، وما بعدها.

الحقيقة، تضييق لا يتوافق مع الاتجاه العام السائد في **(المقدمة)**. لا شك في أن المقتضى المنهجي يرافـق نقـد ابن خلـدون للمعقوليـة التاريخية. ولكن هذا المقتضى لا يحتل المقام الأول والأخير في سلم التفسير الكلي. ان العناصر المنهجية التي استخلصناها ليست في التحليل الأخير سوى تمهيد ومدخل الى المجال الحقيقي للمعقولية التاريخية، وهو مجال يتعدى جانب التعاقب بين الحوادث. لقد ادرك ابن خلدون واعلن أن الحوادث التاريخية انما هي جوهرياً ظاهرات اجتماعية. فكان ذلك كافياً لنقل البحث التفسيري بالعلل والأسباب من مجال التاريخ المحض. ان أطر المعقولية التاريخية تردنا الى اطر المعقولية السوسيولوجية التي ترجع اليها في نهاية الأمر العلاقات الحقيقية بين الحوادث التاريخية.

وفي الحقيقة، كان هذا الانتقال شيئاً متوقعاً، اذ انه كان موجوداً في مشروع ابن خلدون منذ تكوينه. لقد هدف ابن خلدون الى تفسير حياة الدولة، وعلى سبيل التوسع، تفسير حياة المجتمع الذي تظهر فيه الدولة وتحيا وتموت. لقد اراد على وجه الخصوص تفسير حياة الدولة التاريخية التي عاش فيها، وبالتالي حياة المجتمع التاريخي الذي كان ينتظم تحت شكل تلك الدولة. هكذا تكونت ضرورة كتابة تاريخ للمغرب، مستتبعة نتائج واعتبارات نقدية حول كيفية كتابة التاريخ موضوعياً. ومن هذه الزاوية، تظهر العناصر المنهجية كأنها وسيط بين قطبين يتداعيان: كتابة التاريخ وتجاوز التأريخ المحض. ودور هذا الوسيط محكوم حتماً بالزوال بقدر ما يتحقق تجاوز التأريخ المحض تحت شارات التعليل الكلي. وعلى هذا، يكون معناه الحقيقي كامناً في ضرورة احلال المعايير السوسيولوجية محل المعايير التأريخية.

ماذا تصبح، في هذه الوجهة، مشكلة التاريخ؟ انها تتجه الى ان تتطابق مع مشكلة معرفة الواقعات الاجتماعية. فالرواية الحوادثية غير

مرفوضة، ولكنها تصبح تابعة لرواية أعلى تقدم لها أساس حقيقتها. ومن هنا تنطلق الاسئلة الآتية: كيف حدث أن أفضت اعتبارات منهجية الى نشوء علم جديد؟ ما الذي جعل ممكناً الانتقال الى هذا العلم الجديد؟ وما هي في نهاية المطاف وضعية مشكلة المعرفة التاريخية؟

ضرورة علم العمران - يشدد ابن خلدون في عرضه لاخطاء المؤرخين على نوع من الخطأ لا يعود لأسباب نفسية، ولا لنقص في المعلومات، بل الى الجهل الخطير. ان ماهية هذا النوع من الخطأ التأريخي كامنة في استحالة تحقق المضمون «من طريق الوجود». ويعطي ابن خلدون امثلة عدة، يأخذها من المسعودي والبكري[1]، ويستنتج من تحليلها شيئين: ضرورة نقد الاخبار، قبل المباشرة بالتحقق من مضمونها العيني، من أجل التأكد من امكان وقوع الحادثة المروية، وضرورة معرفة الأصول العامة التي تحدد ذلك الامكان. هذان الشيئان متلازمان، وابن خلدون لا يتراجع امام النتائج التي ينطويان عليها. وفي الحقيقة، اننا نبلغ هنا منعطفاً اساسياً في تفكير ابن خلدون. فالاستحالة التي يلاحظها بالنسبة الى بعض الواقعات المروية في كتب اشهر المؤرخين تستنفر تفكيره اكثر من الاخطاء الناتجة عن اسباب وعوامل شخصية، وذلك بسبب ما تنطوي عليه تلك الواقعات من روابط مع طبيعة الأشياء نفسها. وانه يعتقد الى حد ما ان نقد الاخبار العائدة لحوادث يمكن التحقق منها موضوعياً اسهل وانفع من نقد الأسباب النفسية للخطأ. لنقرأ نص ابن خلدون في هذه المسألة. قال: «وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة، ان ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا

---

(١) المقدمة، ص٢٦٢ - ٢٦٤.

قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا.»[1].

يتطلب هذا النص توضيحات عدة. يقول طه حسين في تعليقه عليه: «في نظر ابن خلدون، يمكن ارجاع قواعد فحص الواقعات والتحقق منها، إلى قاعدة واحدة، وهي ضرورة البحث بصورة نظرية خالصة عن امكان حدوث الواقعة في نفسها، عن عدم مضادتها للقوانين الاجتماعية. وعن مدى انسجامها مع الزمان والمكان اللذين يشكلان اطار حدوثها»[2]. هذا القول مركز على فكرة النظر الخالص. ولكن النظر الذي يقصده ابن خلدون في نصه ليس النظر الخالص، النظر المجرد، بل الدراسة العقلية المقيّدة للاجتماع البشري. إن ابن خلدون حريص على عدم السلوك في مسالك النظر الخالص، والامكان الذي يفكر فيه ليس الامكان في حد ذاته. وهو نفسه يوضح مقصوده بقوله في احد استطراداته اللامعة: «ليرجع الانسان الى اصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والمتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الامكان قبله، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق، فان نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات. وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء. فانا اذا نظرنا اصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته اجرينا الحكم من نسبة ذلك على احواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه»[3]. ومن هنا يتضح ان ابن خلدون، عندما يلجأ الى الفاظ

---

(١) المقدمة، ص ٢٦٥.

(٢) انظر طه حسين المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) المقدمة، ص ٥٠٦.

الممكن والممتنع، او الامكان والاستحالة، لا يبغي الابتعاد لحظة واحدة عن الواقع العيني. الامكان والاستحالة تحت قلمه ليسا معتبرين كمقولتين مستقلتين في ذاتها، خاضعتين لقوانين الاستنباط والتوافق، وانما هما معتبران كمقولتين مناسبتين تساعدان في عملية فرز الحوادث المروية وتحديد الواقعات الفردية. هذه الواقعات تحدث حتماً في شروط جغرافية واجتماعية تاريخية معينة. فوجودها الفعلي مرتبط طبعاً بتفاعل هذه الشروط وبالحقل الذي تشكله. فمقولة الممكن ليست تعطينا سوى جهة في الوجود. وابن خلدون يحددها بأنها «الامكان بحسب المادة التي للشيء». والمادة هنا ليست مقصودة كمفهوم مقابل للروح. بل هي مقصودة بمعنى الطبيعة أو بمعنى مجموعة الخصائص التكوينية التي يتحدد بها الشيء، كأصله وجنسه وصنفه وقوته، بحسب اشارة ابن خلدون نفسه. فالامكان بحسب المادة التي للشيء هو بعبارة اخرى مجموعة الأحوال التي تلحق ذلك الشيء لذاته كشيء محدد ومتميز، وهو أساس الحكم على الأحوال التي تصدر عن ذلك الشيء كشيء ذي تاريخ. فهو معيار ضروري لتمييز الكاذب من الأخبار التاريخية، ولكنه غير كافٍ. الممكن المتحقق، سواء كان متحققاً بالطبع أو بالعرض، لا يمكن التثبت من حدوثه فعلاً الا بواسطة نقد مباشر للمعطيات المروية. وفي الواقع، يعترف ابن خلدون بان منهج التعديل والتجريح ضروري لإكمال عملية نقد الأخبار التاريخية. ولا يرى، لما ذكرناه من الأسباب، الضعف أو النقص الكامن في هذا المنهج. وفي أي حال، يرى ابن خلدون بوضوح ان العلاقات القائمة بين الواقعات المفردة والشروط العامة تشكل موضوعاً خاصاً وتستحق معالجة خاصة.

على أساس هذا التفسير، لا تبدو القاعدة التي قررها ابن خلدون ذات طابع نظري خالص، وانما تبدو ذات معنى تفسيري واقعي. ما يريده ابن خلدون هو الحصول على معرفة تاريخية تتسم

بالطابع البرهاني الذي تتسم به العلوم المضبوطة الصارمة، فالنسبة بين علم التاريخ من حيث هو علم بواقعات انسانية فردية والعلم الذي يقدم قوانين الواقعات الملاحظة تعكس النسبة بين الواقعات نفسها ومبادئها. وهذا يعني ان على علم التاريخ ان يرجع الى علم اعلى يعطيه المبادىء التوجيهية اللازمة له. وقد كان امام ابن خلدون نماذج على النسبة المذكورة، وذلك فيما كان يسمى علم الأصول، اي اصول الدين وأصول الفقه وأصول النحو. إلا أن طبيعة النسبة بين علم التاريخ وعلم العمران تختلف نوعاً ما عن طبيعة النسبة، مثلاً، بين علم اصول الفقه وعلم الفقه. فالمبادىء الاجتماعية للواقعات التاريخية، ينبغي للفكر ان يستخرجها من الواقع التاريخي نفسه. وبعد استخراجها وتنظيمها، يمكن تشبيهها بأصول الفقيه او اللغوي. إلا ان تكوينها لا يمكن ان يكون تاماً، ولا يمكن أن يستقل عن الملابسات العينية للواقعات التاريخية. الواقع الذي يدرسه الفقيه أو اللغوي معطى بشكل شبه تام. أما الواقع الذي يدرسه المؤرخ، فانه من جهة تام، ومن جهة أخرى غير تام. ولذا لا أمل للمؤرخ في تقصي الأصول والقواعد العامة الا بقدر ما يتوفر في الواقع التاريخي شكل تام ثابت. وفي الواقع، كان ابن خلدون ينظر الى واقع تاريخي ثابت السمات الرئيسية. ولذلك شعر بامكانية متاحة امامه لتكوين علم يتناول المبادىء العامة للواقعات التاريخية. هذا العلم، الذي يكون اصلاً تابعاً للواقعات التاريخية ويصبح بعد تكوينه سابقاً عليها، هو ما يتأسس عليه القياس التمثيلي والبحث عن العلل والأسباب.

وهكذا نرى، مرة اخرى، كيف تتحول في فكر ابن خلدون المقولات المجردة الى اطر للتفسير والتعليل العيني، وكيف يتم التلاقي بين الحادثات الخاصة وشروطها أو أسبابها العامة. إن علم العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها ولتعليل الواقعات التاريخية

تعليلاً مرضياً. فكيف تحرك فكر ابن خلدون لوضع هذا العلم؟

موضوع علم العمران:- يحدّد ابن خلدون مجال العلم الجديد الذي يؤسسه. فيقول: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً»[1]. ما هي تلك العوارض والأحوال؟ في التحديد الذي عرضناه لموضوع علم التاريخ، نجد جواباً عن هذا السؤال. فالأحوال والعوارض الذاتية التي نجدها في العمران هي التوحش والتأنس والعصبيات، والتغلبات وما ينشأ عنها من ملك ودول، وأعمال المعاش والكسب، والعلوم والصناعي. في الواقع، يترك ابن خلدون تحديد مسائل علم العمران مفتوحاً، إذ أنه يرى أن دراسة الواقعات الاجتماعية لا يمكن ان تكون كاملة نهائياً. ان قضية المعرفة السوسيولوجية تنحل اولاً بتحديد مجال الدراسة وبتعيين الاتجاهات التي يمكن الانخراط فيها. يتحدث ابن خلدون عن «مسائل»، ويميز بين مسائل اساسية ومسائل فرعية، ويصرف جهوده في **(المقدمة)** لمعالجة المسائل الأساسية، معتبراً ان من سيأتي بعده من الباحثين سيكمل الدراسة ويغوص على المسائل الفرعية والمسائل التي لم يعالجها هو نفسه. «ليس على مستنبط الفن احصاء مسائله. وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى ان يكمل»[2] المهم في المرحلة الأولى هو اذن الوعي بأن علم العمران علم مستقل، قائم بنفسه، وبأنه يعالج موضوعاً خاصاً به، دون سائر العلوم، وبأن هذا الموضوع غني بالمسائل الحقيقية المتميزة بعضها عن بعض.

---

(١) المقدمة، ص٢٦٥. العلم الوضعي في عبارة ابن خلدون هو العلم الشرعي او النقلي.
(٢) المقدمة، ص١٣٥٥.

وفي سبيل تبيان استقلالية وأصالة العلم الجديد الذي هو شديد الافتخار بتأسيسه، يلجأ ابن خلدون الى مقارنة مع علوم عدة منتشرة انتشاراً واسعاً في عصره، وهي تشتمل على عناصر ليست ببعيدة عما يسمى ظاهرات اجتماعية او تتعلق بقضايا اجتماعية. وهذه العلوم هي علم الخطابة وعلم السياسة وعلم الفقه وعلم اصول الفقه. ان موضوع علم الخطابة. «انما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي أو صدهم عنه»[1]. انه احد العلوم المنطقية، وفائدته محصورة في التأثير على هذه الفئة او تلك من الناس. مادة علم الخطابة هي «الأقوال المقنعة»، والاقناع لا يتطلب بالضرورة دراسة الواقعات الاجتماعية دراسة موضوعية تسمح باستنتاج نتائج عملية اكيدة. وكذلك يوجد في علوم الشريعة مسائل تتعلق مثلاً باثبات اللغات وضرورتها للتعبير عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، أو بمضار الظلم والقتل والزنا على الاجتماع الانساني. ولكن هذه المسائل، بحسب ابن خلدون، تندرج في سياق بحث معياري او انتفاعي يتناول المحافظة على العمران، وهي «تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم»[2]. فاذا كان ثمة تقاطع بين هذه المسائل ومسائل علم العمران، فذلك لا يعني ان الأصول والقواعد هي نفسها. وفي باب السياسة، يذكر ابن خلدون مراجع عدة. فالسياسة، من حيث هي جزء من الفلسفة العملية، «هي تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»[3]. وجهة نظرها وغايتها، اذن، مختلفتان عن وجهة نظر وغاية علم العمران الذي ينظر في

(١) المقدمة، ص٢٦٦. في تعريف اجزاء المنطق الارسطوطالي، يقول ابن خلدون عن كتاب الخطابة: «وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب ان يستعمل في ذلك من المقالات». المقدمة، ص١١٠٥.

(٢) المقدمة، ص٢٦٧.

(٣) المقدمة، ص٢٦٦.

الواقعات الاجتماعية بمقتضى الموضوعية. ومن حيث هي تأمل في العمل السياسي وفي سلوك الملوك، كانت دوماً محط انتباه المفكرين والحكماء العمليين. ولكن ما نجده تحت قلم الطرطوشي او ابن المقفع او في الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة ليس على ما يرام من المتانة والدقة. انه إما «غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره»، اما موضوع «على منحى الخطابة في اسلوب الترسل وبلاغة الكلام»، واما «هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ»(١). مما يعني ان الكتابة السياسية التي لا ترتكز على البحث الوضعي، في واقع الحكم والدول لا يمكن ان تكون برهانية، محققة وقائمة على اسس متينة. علم العمران وحده قادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الارشاد في مجال العمل السياسي.

يتضح من هذه الملاحظات ان علم العمران «غزير الفائدة» لأنه علم وضعي. ولكن يحسن بنا الا نتسرع، وان نقرر بدقة حدود هذه الفائدة. لا يحوّل ابن خلدون المسائل المتعلقة بالأخلاق أو بالحقوق الى مسائل سوسيولوجية بحتة. فالغرض من علم العمران في رأيه مزدوج. انه اولاً توفير معايير متينة من اجل تصحيح او تفنيد الأخبار التاريخية، وثانياً توفير معرفة بطبيعة الواقعات الاجتماعية التي تشكل نسيج التاريخ. ومن اجل الوصول الى هذا الغرض المزدوج، ينبغي لعلم العمران ان يتكون على شاكلة العلوم العقلية، ولكنه، كسائر العلوم التي موضوعها «حقيقة طبيعية متعقلة»، لا يمكنه ان يتوصل الى معرفة طبيعة العمران في ذاتها. ان ما يقبض عليه علم العمران انما هو

(١) المقدمة، ص٢٦٨ - ٢٦٩. الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة هو الكتاب المعروف تحت عنوان «سر الاسرار». وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي، مع تعليقات طويلة وغنية، في كتابه «الاصول اليونانية...»، القاهرة، ١٩٥٤. وقد ذكر ابن خلدون الكتاب المنسوب لأرسطو في غير موضع من (المقدمة). راجع ص٣٨٢، ٦٣٤ - ٦٣٥.

« العوارض الذاتية »، اي الظاهرات التي تنتج حتما من مجرد الوجود الاجتماعي للانسان. فاذا كانت هذه الظاهرات ناتجة من الطبيعة الانسانية، فانها ليست كل الطبيعة الانسانية، في ماهيتها وامكاناتها. لا يقول ابن خلدون بمبدأ انعدام القياس المشترك بين الطبيعة الانسانية والأحداث الانسانية. ولكن طريقته في تصور التمظهرات الاجتماعية للطبيعة الانسانية تدل على ان علم العمران عنده لا يستلزم ردّ الطبيعة الانسانية الى الأحداث الانسانية. ان علم العمران مقتصر على ما هو قابل للملاحظة والتحقيق، فهو غير مؤهل لحل مشكلات متفرعة من قضية الواجب، سواء كان اخلاقياً أو سياسياً. ان فائدة علم العمران فائدة نسبية، ومنزلتها تأتي تحت منزلة اخرى اعلى منها. ما هي؟ لا يقول ابن خلدون لنا صراحة رأيه في هذه المسألة. اذ ان همه الأول لم يكن دراسة بنية العمل الانساني وانما كان تأسيس وتمتين وجهة النظر السوسيولوجية. ان علم العمران هو علم الظاهرات الاجتماعية فقط، ولا يمكنه تجاوز هذا المستوى دون ان ينفي نفسه كعلم. بعبارة اخرى، يعترف ابن خلدون بان علم العمران قادر على القاء الضوء على وسائل العمل، ولكنه لا يدرك النزاع الذي يمكن ان ينتج على صعيد العمل اذا دفعنا الى الحد الأخير النتائج المترتبة على معرفة سوسيولوجية مؤسسة على مبادئه الابستمولوجية.

ان تعليل الواقعات الاجتماعية يفترض منطقياً القول بالسببية السوسيولوجية. فهل تنطوي **(المقدمة)** على القول بالسببية السوسيولوجية؟ اذا كان التصور المطلوب من نوع التصور الذي عرضه اميل دوركهايم في كتابه عن **(قواعد المنهج السوسيولوجي)**، فان جوابنا هو بالنفي. ولكننا لاحظنا، اكثر من مرة، ان فكر ابن خلدون المبدع لا يعتني بتفاصيل الترتيب الصوري لمبادئه وافكاره. ولذا، لا نتردد في الذهاب الى ان **(المقدمة)** مبنية بدون ادنى شك على أساس السببية السوسيولوجية. وابن خلدون متنبه دوماً لتعقد وتشابك

جوانب هذه السببية وعناصرها، ومتنبه كذلك للملابسات الظرفية التي تحيط بالواقعات التي يدرسها. وسنتحقق من ذلك في الفصل القادم.

الانتقال الى علم العمران.- مهما يكن الرأي في الأسباب التي يقدمها ابن خلدون لتبرير تأسيس علم العمران، فان النفاذ الى سر **(المقدمة)** يظل شيئاً عسيراً جداً. لقد حاول بعض الباحثين الكشف عن العوامل الحاسمة التي اسهمت في تكوين هذا المؤلَّف الفريد، وتوصلوا الى لائحة طويلة يمكن اختصارها في اربعة عوامل جوهرية: تأثير الوضع العائلي، نشأة وتجربة غنيتان جداً، حادثات اجتماعية مؤثرة بشكل قوي، انحطاط اجتماعي وأزمة عامة على مستوى الحضارة العربية الاسلامية[١]. لقد أثَّرت هذه العوامل، ولا شك، في عملية ابداع **(المقدمة)**. ولذا اعطيناها مكاناً واسعاً في مدخل هذا البحث. ولكن، في اطار هذا القسم التحليلي، ينبغي لنا البحث عن عوامل داخلية قائمة في صلب حركة الفكر الخلّاق. ليست عملية الخلق وتاريخها هي موضوع تساؤلنا هنا، بل الناتج منها، المحتفظ بآثار من مصدره والمنفلت منه في آن واحد. وعلى هذا الصعيد، أي صعيد التكوين التصوري والمنطقي، يمكننا تقديم ثلاثة عناصر جوابية.

يمكننا اولاً، وكما فعلنا بالنسبة الى شرح تصور ابن خلدون لعلم التاريخ، الرجوع الى الوظيفة التوليدية لما سميناه المبدأ الابستمولوجي الأساسي في فكر ابن خلدون. كل حقيقة متعقلة طبيعية يصح ان تكون موضوعاً لعلم خاص. موضوع الفيزياء هو الطبيعة المادية، وموضوع التاريخ هو الماضي البشري، وموضوع علم العمران هو الاجتماع الانساني. وانطلاقاً من هنا، يمكن تكوين عدد كثير من العلوم الفرعية في الإطار العام لعلم العمران: علم الجماعات البشرية، علم العادات والسير، علم الدولة، الخ.. ولكن ابن خلدون، اذ يفكر في

---

(١) انظر: علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص١٠٩ - ١٦١.

امكان ذلك، لا يذهب الى حدّ تصور تفجر وحدة علم العمران. فهو يعتبر ان موضوع علم الاجتماع العام يحتفظ بأولوية ثابتة بالنسبة الى موضوعات العلوم الاجتماعية الفرعية. وهذا يعني أن تفكيره لا يبارح صعيد الكل الاجتماعي. ولكن ما السبيل الى تعقل هذا الكل تعقلاً واضحاً ودقيقاً؟ أليس من الضروري ان يلجأ الفكر الى تفكيك عناصر الكل وتحليلها حتى يتمكن بعد ذلك من اعادة تركيب هذا الكل وتعقله؟ ان قراءة (المقدمة) بدقة لا تترك شكاً حول وجود هذه العلاقة المزدوجة بين الكل والاجزاء. ولكن كيف تحرك فكر ابن خلدون منطقياً للسيطرة على هذه العلاقة؟ ان تحرك فكر ابن خلدون لا يتبع خطاً ينطلق من علم اجتماعي فرعي نحو علم الاجتماع العام، بل يتبع خطاً معاكساً. انه يطرح نفسه من البداية على صعيد المجتمع الشامل. فما هي الاداة المنطقية التي استعملها لتحقيق هذه القفزة؟.

في شرحنا لموضوع علم التاريخ عند ابن خلدون، لاحظنا انه يتجه نحو الجانب الاجتماعي للحوادث التاريخية اكثر مما يتجه نحو طابعها الفريد. ففي البحث عن روابط الحوادث التاريخية، يفتش عن الأسباب والعلل العامة العميقة التي ينسحب تأثيرها على كل الواقع الاجتماعي. والتعليل العيني الذي يتطلبه هو من صنف التعليل الذي يتطلبه الفلاسفة، لكن دون ان يبتعد التجريد عن الواقع الحسي لصالح الكليات والمقولات العليا للوجود. بعبارة اخرى، يرى ابن خلدون ان تعليل الواقعات العينية لا يتطلب كليات مجردة، بل كليات عينية يكون سندها الموضوعي في متناول النظرة المباشرة التي يلقيها الفكر العلمي على الأشياء. ان التأثير العميق الذي كان للنظر الفلسفي على فكر ابن خلدون ينجلي في هذه النقطة الأساسية عن وجهٍ ايجابي. فالفضل في قدرة ابن خلدون على السيطرة على التفاصيل وعلى التحرك بسهولة في عالم التصورات العامة يعود لثقافته الفلسفية. وهذه الثقافة هي ما يحمله على الاهتمام دوماً بالشروط العامة، والأسس، والخصائص

الجوهرية في الكائنات. وبفضلها توصل الى استعمال جديد تماماً لمقولة الامكان. اذ ما هو معنى رفضه لما يسميه «الامكان العقلي المطلق»، ان لم يكن اكمالاً لنقد العقل النظري وتصميماً على استخراج النتائج المنهجية الكفيلة باشادة علم العمران على قواعد عامة متينة؟ يضع ابن خلدون الكلي العيني محل الكلي المجرد، ويؤكد ان لا وجود في الحياة الاجتماعية لضرورة عقلية مطلقة، اذ ان الضرورة هي ما تثبته الملاحظة من ثبات في الظاهرات المعينة المدروسة. فالملك على سبيل المثال ظاهرة اجتماعية سياسية لها جميع خصائص الكلي العيني ومن هذه الجهة، يبدو الملك ضرورياً. والى جانب الملك، يوجد عدد لا يُحصى من الظاهرات الجزئية الثانوية. ولكن هذه الظاهرات عرضية بالنسبة الى الملك. بعبارة اخرى، التاريخ نسيج متألف من ظاهرات ثانوية عارضة ومن ظاهرات كلية ثابتة. مما يعني ان ابن خلدون لا يصرف النظر كلياً عن تصورات الفكر النظري العالي، وانما يستوعبها من وجهة الدراسة العينية للأشياء. وهكذا يتوصل الى تخليص الظاهرات الاجتماعية الثابتة من الكثرة اللامتناهية للحوادث التاريخية، ويربطها بالكلي العيني الطبيعي الذي يكتنفها جميعاً، اي المجتمع الانساني. في فكر ابن خلدون، يشكل الكل الاجتماعي تصوراً مكافئاً وبديلاً للكل الكوني في الفكر الفلسفي التقليدي.

العنصر الثالث الممكن تقديمه في هذا التحليل التصوري هو التطابق بين موضوع مشروع ابن خلدون التاريخي وموضوع العلم الجديد الذي يؤسسه. وفي الواقع، يعرف ابن خلدون ان تاريخ المغرب هو، في قسم كبير منه، امتداد لتاريخ المشرق، ويدرك ان أوجه الشبه العميقة بين مراحل التاريخ العربي الاسلامي ومناطقه تحمل في طياتها دعوة الى التأمل في أصولها، وبالتالي الى تبني وجهة نظر سوسيولوجية عامة. ومما يساعد على تبني هذه الوجهة، بالاضافة الى ذلك، طبيعة العلاقات الاجتماعية وبنية المجتمع الذي يتأمل ابن خلدون فيه. وفي

الواقع، يتبدى لملاعتبار للكل الاجتماعي بسهولة في حياة الحاضرة الاسلامية التي توحدها بقوة مبادىء الشريعة وتاريخ الاسلام. ولا يمكن لوعي تاريخي، مهتز حتى الأعماق، ألا يشعر في مثل هذه الحاضرة بأولوية الكل الاجتماعي. ففي القرن التاسع، أي الثالث للهجرة، كان التاريخ يتمحور في الوعي العام وفي وعي المؤرخين حول تاريخ الأمة. وفي وضع ابن خلدون، كان المضمون الذي يمكن ان يعانقه الوعي التاريخي أشد بروزاً في مجرى الزمان. وهذا يعني ان تبني وجهة نظر منطلقة من الكل الاجتماعي كان شيئاً لا يقدر الوعي التاريخي التفسيري ان يفر منه. كل شيء حصل كأن التاريخ العربي الاسلامي كان ينتظر ظهور الوعي الذي يفسر بنيته ومعناه.

علم التاريخ وعلم العمران.- من اجل اكمال هذه الملاحظات، ينبغي لنا توضيح العلاقات بين علم التاريخ وعلم العمران في فكر ابن خلدون. هذه العلاقات بعيدة عن ان تكون علاقات بسيطة. بالرغم من ضيق الزاوية التي يحصرها ابن خلدون فيها. والحق ان عدم اتساعها نظرياً على مستوى البشرية جمعاء يوفر فوائد عدة. إلا ان التداخل الوثيق بين وظائفها يشكل سبباً لسوء فهم كثير. وفي سبيل وضع الأمور في نصابها، نُميّز بين علاقات في الموضوع وعلاقات في المعرفة.

في فكر ابن خلدون، يتلاقى تعريف علم العمران وتعريف علم التاريخ، لكن دون ان يكون هذا التلاقي تطابقاً تاماً. ان مهمة علم التاريخ تشتمل دوماً على الاهتمام بالحادثات المفردة، من حيث هي موجودة في سياق تتابع محدد. إلا أنه ينبغي أن تتوسع هذه المهمة حتى تستوعب جميع الحادثات التاريخية. ومهمة علم العمران تقوم على الاهتمام بالشروط العامة للحادثات التاريخية، والظاهرات الاجتماعية الشاملة. إلا انه ينبغي للعالم الاجتماعي ان يرجع دوماً الى الحادثات الخاصة والظاهرات الجزئية. ان علم العمران وعلم التاريخ علمان

يتكاملان، وينبغي التعويل عليهما معاً لتفسير الصيرورة الاجتماعية تفسيراً صحيحاً. وبلغتنا الحديثة نقول انهما يتناولان الصيرورة الاجتماعية في وجهيها: التتابعي والتزامني. وهذا التكامل يفسر كيف ان فكر ابن خلدون السوسيولوجي جاء في الوقت نفسه فكراً شاملاً وخاصاً بمنطقة من العالم. انه خاص بمنطقة، لأنه مربط ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي للعالم العربي الاسلامي في العصور الوسطى. وهو شامل، لأنه يحاول ان يستخلص بنيات اجتماعية عامة. وهاتان الميزتان تشكلان قيمته وقوته واهميته الراهنة، وهما السبب لعدم حساسيته تجاه التوتر الذي يمكن ان ينشأ بين علم تاريخي يهتم فقط بالمجتمعات المسماة تاريخية وعلم اجتماعي يهتم بهذه المجتمعات وبتلك المسماة بدائية. ان علم العمران، بحسب رأي ابن خلدون، لا يتجاوز علم التاريخ الا بقدر ما يلقي عوامل لا تاريخية بمعنى ما، كالعوامل الجغرافية. أما العوامل الأخرى الثابتة التي يلقاها، فمن الواجب أن يتعقلها بالنسبة الى الكل التاريخي الذي تم ملاحظتها فيه. ولكن، بالرغم من التكامل والتعاون بينهما، يبقى هناك فرق بينهما في الشكل والغاية.

لا نجد في (**المقدمة**)، كما قلنا، أي عرض متصل لمنهج المعرفة السوسيولوجية[1]. إلا اننا نستطيع ان نستنتج ان الفارق الجوهري الذي يفصلها عن المعرفة التاريخية انما هو امكان تعميم نتائجها، بناءً على نوع السببية التي تستلزمها وعلى طبيعة الوجود الاجتماعي. ان علم العمران يهدف الى اكتشاف خصائص وقوانين ضرورية. ومن هذه الجهة، يطمح الى القدرة على التنبـؤ أو التوقع. اما فيما عدا ذلك، فانه يخضع للقواعد نفسها التي يخضع لها علم التاريخ، اي الملاحظة

---

(١) لقد ادرك ذلك لاكوست حيث قال ان منهج ابن خلدون ليس « موضوعاً لعرض يتناول مبادئه » وانما « هو تجريبي وغير واضح في صياغته » ولكنه، اذ اضاف انه « يتعارض تماماً مع تصورات ابن خلدون الدينية والفلسفية »، دل على انه يعرف (**المقدمة**) معرفة اقل ما يقال فيها انها سطحية. راجع: « **مؤلف ابن خلدون العظيم** »، ص١٩.

والاستقراء والتحقق. ان فائدة علم التاريخ قائمة على كونه يحفظ الماضي ويعطي امثلة على السلوك الانساني مستمدة من التجربة الثابتة. اما فائدة علم العمران، فهي قائمة على ما يوفره من تفسيرات ترضي العقل وعلى كونه يتيح الفرصة لتصحيح الاخبار التاريخية. بالنسبة الى الانسان المعاصر، الفائدة من علم العمران هي اتاحة الفرصة لتحسين صنع التاريخ نفسه. ولكن من الواضح ان فكرة كهذه لم تخطر على بال ابن خلدون. فالتلاحم بين المعرفة التاريخية والمعرفة السوسيولوجية يشكل المعقولية الاجتماعية التاريخية الكاملة. وخارجاً عن ذلك، لا نجد امامنا سوى آراء اعتباطية.

لقد آمن ابن خلدون بصحة هذه النتائج، وبنى عليها آماله كعالم رائد. ولكن ينبغي ان نشير الى ان ايمانه هذا لم يرتبط بأي عنصر من عناصر فكرة التقدم. فقدآ كانت مشكلة تحسّن الطبيعة الانسانية عبر التاريخ غير واردة في عداد المشكلات التي فكر فيها. والسبب لهذا الغياب ليس في تصوراته الأساسية بقدر ما هو في النظرة الميتافيزيقية الى الانسان كما جرى تصورها وتطبيقها في الثقافة العربية والاسلامية. لم يكن في وسع فكر ابن خلدون التاريخي والسوسيولوجي، من حيث هو فكر لعالم محدد، الا ان يقدم اولاً صورة فكرية عن هذا العالم في نفسه ولنفسه. ووقوعه تحت وطأة هذا العالم بصورته الضخمة الساحقة يفسر نزعته العميقة الى الموضوعية والنقد والتحقق والتعليل العقلي. ولكنه، من حيث هو فكر منعكس لـتاريخ محدد، كان من الواجب عليه أن يعقل هذا التاريخ ليرجعه الى مصدره الأصلي، اي الى الانسان ككائن مفكر وموجود، ولكانت هذه الفكرة، اي فكرة الرجوع الى الانسان، قد أتته عفوياً، لو لم يحذف من مشكلته العامة قضية العمل. ولكننا نعلم ان هذا الحذف نفسه قد أملته طبيعة الصيرورة الاجتماعية التي تحددت مشكلته بالنسبة اليها. ان فكر ابن

خلدون الخلّاق اكتفى بتمثل النسغ الذي غذاه وبتحويله الى صعيد المعرفة الخالصة. وهذه الفكرة تفتح امامنا آفاقاً جدلية سنعود اليها في القسم الثاني من هذا الكتاب. ولكن، قبل الوصول الى ذلك، ينبغي لنا تحليل المضمون الذي انطوى عليه فكر ابن خلدون، بدءاً بتحديد المستوى النظري الذي ينضوي عليه، اي تحديد وضع مقتضاه الأساسي الذي هو الموضوعية.

٤ - علم أم فلسفة؟

عندما حاولنا تحديد مشكلة التاريخ، أهملنا عبارة هي في غاية الأهمية لبحثنا، وتأتي بعد التمييز المقترح بين ظاهر التاريخ وباطنه.. وهذه العبارة تربط علم التاريخ بالحكمة: «فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[١]. لقد اهملنا هذه العبارة التي تتضمن رأي ابن خلدون في الموقع الحقيقي لعلم التاريخ حتى نُبيّن بأفضل ما يمكن مقومات مشكلته وحدودها بالنسبة الى تجربته السياسية واصوله الفلسفية. وهكذا واصلنا تحليل نقده للمؤرخين السابقين وافكاره عن المنهج والمعرفة في التاريخ. وحاولنا في نهاية بحثنا ان نبين العملية المنطقية التي ادت الى ولادة علم العمران وكيفية ارتباط هذا العلم بعلم التاريخ. واذ كنا نقوم بذلك التحليل، تركنا بدون معالجة عدداً من الاسئلة. وقد حان الآن الوقت المناسب لمعالجة هذه الاسئلة وللبحث عن حلّ صالح لها. وهذا الحل يقرر نوعية تفسير فكر ابن خلدون في مجمله. ولذلك بدأنا بجمع كل العناصر الضرورية والمفيدة.

---

(١) المقدمة، ص٢٠٩. ترد لفظة «حكمة» اربع مرات في التمهيد (ص٢١٤ - ٢١٥) من الجدير بالذكر أن هذا التمهيد كتب بعد سائر «المقدمة» بسنوات مع مرور الزمن، كان ابن خلدون يتأمل في قيمة تأليفه، واراد في هذا التمهيد ان يكشف عن نوعية تلك القيمة. ولذلك لم يكن من المناسب التعرض لمسألة العلاقات بين مشكلة التاريخ والفلسفة قبل المرحلة الحاضرة من بحثنا.

فالمسألة في نهاية المطاف هي مسألة معنى فكرة ابن خلدون القائلة بأن علم التاريخ يشكل جزءاً لا يتجزأ من علوم الحكمة. فهل تشتمل «**المقدمة**» على كيفية جديدة لتصور الفلسفة؟ بعبارة ادق، هل يوجد في «**المقدمة**» فلسفة للتاريخ، مبنية على نقد الفلسفة النظرية التقليدية؟

يمكن لطرح هذا السؤال الأخير ان يثير التعجب. ألسنا نرى أحسن المؤلفين يتحدثون بدون تردد عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية او عن فلسفته التاريخية[1]؟ لا ريب في ذلك. ولكن، ثمة ملاحظات عديدة يمكن ابداؤها على الطريقة التي يتمّ بها تقريب فكر ابن خلدون من الفلسفة الاجتماعية او من فلسفة التاريخ. ولنقل اولاً إنه من الصعب جداً وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة «فلسفة اجتماعية» او عبارة «فلسفة التاريخ» (علماً بأن مفهوم التفسير ليس في اغلب الأحيان سوى بديل للتخلص من مأزق التحديد الدقيق). فالفكر الحديث لا يزال، بالرغم من تقدمه في علم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، وربما بسبب

(١) فيما يلي نماذج تمثل خير تمثيل مجمل الآراء حول هذه النقطة. يتحدث فلنت عن ابن خلدون بحماس كبير. ولكنه يبدأ عرضه بهذه العبارة: «فيما يتعلق بعلم التاريخ او فلسفته» (**تاريخ فلسفة التاريخ**، ص٨٦) - ويقول توينبي، وهو اشد المؤلفين اعجاباً بابن خلدون، ان «**المقدمة**» تنطوي على فلسفة للتاريخ هي اعظم عمل من نوعه في كل العصور وكل الامكنة. (**دراسة في التاريخ، الجزء الثالث ص٣٢٢**) ولعل هذا ما حمل فيشل على وصف ابن خلدون بأنه «توينبي العرب». ولكن العكس أصّح. أما سارطون، فانه اقلّ قطعاً في حكمة على ابن خلدون، ولكنه لا يقيم فرقا مهما بين ابن خلدون بوصفه «اكبر مؤرخ في العصور الوسطى» وابن خلدون بوصفه واحداً من فلاسفة التاريخ الأوائل، ورائداً ممهداً لميكافللي وبودان وفيكو وكونت وكورنو» (**مدخل الى تاريخ العلم**، ص١٧٧٠) - واما بوتول، فانه يبدو متأثراً بطه حسين، ويرّد فلسفة التاريخ عند ابن خلدون الى جزء من فلسفته الاجتماعية. - وفي الاتجاه نفسه، بنى محسن مهدي أطروحته على الفكرة القائلة بأن ابن خلدون أراد إقامة فلسفة في التاريخ بحسب مقتضيات الشرع الاسلامي ومبادىء الفلاسفة الاسلاميين الكبار. - وفي كتاب علي الوردي، ينتقل التشديد من فلسفة التاريخ الى فكرة المنطق الاجتماعي. وهكذا دواليك.

هذا التقدم، عاجزاً عن تقديم تحديد واضح حاسم لمضمون هاتين العبارتين. وفي الواقع، لا تستطيع الفلسفات الحديثة المسماة فلسفات تاريخية (كفلسفة فيكو أو كونت أو هيغل أو ماركس أو اشبنغلر أو توينبي...)،ولا الفلسفات القديمة (كفلسفة القديس اوغوسطينوس)، ان تعطينا معلومات ايجابية عن فكر ابن خلدون الاجتماعي التاريخي. فالمعيار في تمييز الفلسفة التاريخية هو درجة وعيها بأنها فلسفة للواقع التاريخي. كان أوجيست كونت يزعم انه كشف عن قانون تطور الفكر البشري. إلا أنه لم يخلط بين زعمه ومهمة المؤرخ أو العالم الاجتماعي التجريبي، فالهدف العام عنده كان «اعادة تنظيم» او «تجديد» أو «اعادة تكوين» الانسان الحديث على أساس نظرة فلسفية جديدة. وعند ماركس، يتعلق العلم بالانسان الاجتماعي بنظرة فلسفية سابقة عليه ومؤسسة له في الصيرورة التاريخية الواقعة. وكذلك الحال عند القديس اوغوسطينوس الذي يجابه فكره اللاهوتي الفكر والدين الوثني لعصره ويقيم في وجههما نظرة مسيحية الى المجتمع والتاريخ الانسانيين. وبين المحدثين والقدماء، يبدو ابن خلدون معزولاً: فهو لم يعرف الفلسفات القديمة للتاريخ، والفلسفات الحديثة لم تعرفه. وفضلاً عن ذلك، لم يكن في البيئة الفلسفية اليونانية العربية التي تنفس فيها المقدمات الضرورية لتكوين فلسفة صحيحة للتاريخ. ومجرد الظن بمثل هذه الفلسفة لم يكن ممكناً أن يأتيه من ثقافته الفقهية الدينية. فما هو اذن معنى هذه العلاقة التي يثبتها بين علم التاريخ والحكمة؟

ليس لكلمة علم في عبارة علم التاريخ معنى محدد بطريقة صارمة. ولكن وقوعها بين المعرفة والرأي يساعد على تبين معناها. فالرأي عبارة عن معرفة شخصية، عن وجهة نظر وموقف تجاه مسألة معينة. والعلم، كمقابل للرأي، عبارة عن معرفة موضوعية، مؤسسة في الشيء نفسه، وبعيدة عن المؤثرات الذاتية. أما المعرفة، فإنها

تعني كل نوع من انواع الادراك التي يتم فيها اتصال بين ذات وموضوع. وبهذا المعنى، نقول: معرفة عقلية او معرفة حسية او معرفة وجدانية، الخ. ونقول: معرفة مباشرة، ومعرفة غير مباشرة ومعرفة مركبة ومعرفة منزلة، الخ. واننا نجد هذه الالفاظ الثلاثة تحت قلم ابن خلدون، وهي تحمل المعاني التي كرسها الاستعمال التقليدي. ففي مقابل الرأي، ينطوي العلم على حذف للعامل الشخصي، وفي مقابل المعرفة، يريد أن يكون اكثر دقة وضبطاً. وبتوكيده على هذه الجوانب، يود ابن خلدون أن يظهر العنصر العقلي الموضوعي الذي يميز ما هو جدير بأن يسمى علماً. ومن جهة اخرى، يوجد تقابل في مجال التاريخ بين العلم والفن، بالرغم من ان عبارة فن التاريخ ترد احياناً كمرادف لعبارة علم التاريخ. فالفن، سواء كان صناعة او تعاملاً ابداعياً مع الجمال، يختلف عن العلم بالمعنى المذكور سابقاً. وهكذا حتى يكون العلم علماً، ينبغي له أن يؤكد نفسه بتصحيح التشويهات التي يمكن أن تطرأ عليه من جهة الرأي أو الفن أو المعرفة.

وليست كلمة حكمة أيسر تحديداً. فحيثما تدل مباشرة على الفلسفة، كما تجلّت بعظمة في كتاب (الشفاء)، فانها تعني المعرفة العقلية الشاملة التي تعطي اليقين والارتياح الفكريين. ولكن، في سياق هذا المعنى، يمكن لكلمة حكمة ان تطلق على سلوك الانسان الذي يمتلك المعرفة (الحكمة السقراطية). كما يمكن ان تطلق على الاستعداد الاخلاقي للخير وللفضيلة. الانسان الحكيم هو الانسان العاقل المجرّب الذي يعرف كيف يتغلب على الأهواء ويختار السلوك أو الموقف الذي فيه صلاحه وخيره. وتحت قلم ابن خلدون، يختلف معنى الحكمة بحسب الحالات والمواضع. ولقد أحسن الدكتور محسن مهدي بتخصيصه تحليلاً مطولاً لكلمة عبرة[1]. الا انه من اللازم توفية المفاهيم الأخرى الدائرة

(١) محسن مهدي: المرجع المذكور، ص٦٤ - ٧٢.

في فلك الحكمة، كالفضيلة والمعرفة، حقها من الاعتبار. ففي النص الذي اثبتناه في مطلع هذا القسم، يقصد ابن خلدون الحكمة التي هي جملة المعرفة العقلية. ولكن الجوانب الاخرى ليست محذوفة تماماً. فالتاريخ كمعرفة ينبغي له ان يفيد من مناهج علوم الحكمة حتى يصبح هو نفسه علماً. هذا هو المعنى الأول في نص ابن خلدون. ولكنه كمعرفة لواقع أقرب الى الانسان من الواقع الفيزيائي او الماورائي، ينبغي له ان يوفر للانسان شيئاً كالارتياح او السعادة التي تعد الفلسفة بها. وهو لا يستطيع تأمين ذلك الا بقدر ما يكون معرفة شاملة حقاً. ولكن نقد العقل النظري قد قطع الطريق على كل أمل من هذا النوع. فالعقل عاجز عن الإحاطة بكلية الواقع التاريخي، وأقصى ما يستطيعه هو الاحاطة بكلية جزئية او منتهية. فكيف الانتقال من علم التاريخ الى فلسفة التاريخ؟

كل فلسفة للتاريخ، (وليس المقصود فلسفة المعرفة التاريخية بالمعنى النيو - كانطي)، تحقق الشروط الأربعة الآتية: انها لا ترتد الى علم التاريخ، وهي مدركة لحدود هذا العلم وتقصد الى تجاوزها، ولأجل تجاوزها تلجأ الى نقاط ارتكاز خارجة عن العلم (قيم، مبادىء، معنى، غاية،..)، وهي تفضي الى موقف ميتافيزيقي يدعمها، ويكون سابقاً أو تتويجاً لها. وخارجاً عن اطار هذه الشروط، لا نجد فلسفة تاريخية بالمعنى الحصري، بل نجد تأملات او نظرات الى الصيرورة التاريخية. إن انشاء فلسفة للتاريخ يعني محاولة تبيين أسس الوضع التاريخي في الوجود الانساني. وبما ان هذه المحاولة تجري في الزمن التاريخي، فانه لا يتعين عليها ان تنتظر الانتهاء من البحث التأريخي حتى يأتي دورها للانطلاق. فالارتباط فيما بينها وبين العلم التاريخي هو ارتباط خارجي. وهذه النقطة مهمة لفهم فكر ابن خلدون الذي يريد أن يكون في الوقت نفسه تأريخياً وفلسفياً. فالمنهج الوضعي الذي تبناه ابن خلدون

لا يعني انه يرد، كالفيلسوف الوضعي، الفلسفة الى العلم. بالنسبة اليه، مشكلة التاريخ مشكلة فلسفية لأنها تتطلب أساساً ابستمولوجياً، وهي مشكلة علمية، لأنها تتعلق بواقع تجريبي. فليس في تصور ابن خلدون فاصل واضح بين مجال العلم ومجال الفلسفة فيما يتعلق بتفسير الواقع الخارجي. المجالان يجتمعان في مشكلة المعرفة. مما يعني ان الفلسفة ليست مؤجلة الى ما بعد الانتهاء من العمل العلمي، وان العلم ليس معادياً لكل الفلسفة. ولذلك، لا يشتمل مشروع ابن خلدون على مهمة لاهوتية او ميتافيزيقية، بمعنى انه لا يهدف الى تبيين خطة إلهية في مجرى التاريخ او الى تبرير موقف دوغمائي، ولا ينطوي على نزعة تجريبية جذرية، لأنه يقبل بالاستعانة بمقولات التفسير العقلي الصادرة عن الفلسفة. وفي الواقع، احدث الحكم ببطلان الفلسفة انكماشاً وقصوراً في حسّ ابن خلدون النظري بحيث انه، رغم ما تمتع به من نفاذ واقعي مدهش، لم يستطع ان يدرك وجود الفلسفة فيما هو ابعد من علم التاريخ. ان مقاربة الواقع التاريخي تحت شارة المعرفة التعليلية وضعت ابن خلدون خارجاً عن اشكالية تاريخية الوجود الانساني. أي انه احتفظ من الفلسفة بقصدها التفسيري البرهاني، لكن على حساب قصدها الآخر، الذي تفوق فلاسفة اليونان في الدفاع عنه، ألا وهو التعمق في التأمل في وضع الانسان في الزمان. وهكذا نفهم كيف ان الموضوعية هي المقولة المحورية في فكر ابن خلدون التاريخي، وكيف ان مشكلة التاريخ عند ابن خلدون ليست فلسفية الا على حدودها أو هامشها، وكيف أن الحكمة انكفأت على مجال التاريخ، بدون ان تتوصل الى النفاذ الى السر العميق للذين يصنعونه.

كيف يمكن، والحالة ذه، تفسير ضرورة علم العمران وتكوينه؟ وما هي في النهاية قيمة هذا العلم؟

يحدد ابن خلدون علاقة علم العمران بعلم التاريخ بتوكيده على

فكرتين: استقلال علم العمران وفائدته كعلم مساعد لعلم التاريخ. فالغاية الحقيقية لعلم العمران ليست مقتصرة على تصحيح اخطاء المؤرخين، بل تشتمل على توفير تفسير الظاهرات الكبرى في الحياة الاجتماعية، كالظاهرات المعاشية والملك السياسي وتطور الدولة ونفسية الجماعات... لقد رأينا الى اي حد يرتبط علم العمران بالواقع التاريخي للعالم العربي الاسلامي. فهل ينقل هذا الارتباط الوثيق مشكلة التاريخ الى مجال علم العمران؟ وهل يكون علم العمران هو المجال النظري الذي تتخذ فيه فلسفة التاريخ شكلاً جديداً؟ لو كان في مقدمات الفكر التاريخي عند ابن خلدون ارادة ما للوصول الى فلسفة للوجود الاجتماعي التاريخي، لكان جوابنا أميل الى الايجاب. فكما تبين لنا، جرى الانتقال الى علم العمران على صعيد التنظيم العقلي للمعرفة التاريخية. ولم نجد في تقصينا لعملية الانتقال أي قطب عالٍ من شأنه أن يقلب أو ان يجذب التسلسل المنطقي للمفاهيم. وينتج من ذلك ان المعرفة السوسيولوجية، التي تشترك مع المعرفة الفيزيائية في نمط معقولية واحد، لا تضطلع الا بمسؤولية فلسفية محدودة. وبقدر ما ترتد المعرفة الفلسفية الى تفسير تعليلي للكائنات والظاهرات، يمكن اعتبار علم العمران بمثابة الابن الشرعي للفلسفة في مرحلة نضوجها. ولكن ابن خلدون لا يعترف بأن التعليل قادر على الوصول الى الأصول العليا للكائنات. مما يعني ان المعرفة السوسيولوجية تتسم بطابع فلسفي من حيث انها تهدف الى اثبات علاقات او نسب عقلية عامة قابلة لصياغة قانونية.

يمكن الاعتراض بأن اثبات قانون للتطور يشكل ماهية الفلسفة الاجتماعية ويبرر وصف فكر ابن خلدون بأنه فلسفي. ان استمرار هذا الاعتراض ناتج من خلط بين الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع ومما ينسب اعتباطاً الى ابن خلدون من قصد الى تأسيس فلسفة للحياة الاجتماعية تتصالح فيها الفلسفة الميتافيزيقية والشريعة. والواقع هو ان

ابن خلدون لا يبدو مهتماً بمشكلة فلسفية بالنسبة الى الحياة الاجتماعية. فالوجود الاجتماعي، على العكس، معتبر دوماً عنده كواقع حاصل لا يمكن تجاوزه بسؤال نقدي. والحادثة الاجتماعية، التي تظهر للعيان بفضل تكرر الحوادث التاريخية، مطروحة على مستوى من البلورة الوضعية لا يسبقه اي تساؤل فلسفي عن الانسان كحيوان اجتماعي او سياسي. ولذا لم يكن من الأمور المحتملة ان تخرج من المعالجة الوضعية للحادثات والعلاقات الاجتماعية فلسفة بدون تمهيد او انذار. ان القوانين التطورية التي يمكن أن تنتج من التنظيم العقلي للظاهرات الاجتماعية المدروسة تكتسب قيمة بالنسبة الى المعرفة الصارمة نسبياً للشروط الاجتماعية التاريخية التي عاش فيها هذا المجتمع أو ذاك أكثر مما تكتسب بالنسبة الى فلسفة للوجود الاجتماعي. إلا أن المشكلة تزداد تعقيداً في فكر ابن خلدون بسبب وجود مبادىء عقائدية شرعية واجتماعية سياسية، محايثة للواقع المدروس وفاعلة فيه بصورة مباشرة، ولو جزئياً. فقد وجد ابن خلدون هذه المبادىء في خضم الحياة الاجتماعية، وهو يواصل ملاحظاته واستقراءاته.. مما اضطره الى اتخاذ موقف منها. وبالفعل جاء موقفه منها مزدوجاً. فعلى الصعيد النظري الديني، ابدى احياناً موقفاً نقدياً حتى يثبت رأيا خاصاً به، الا انه على العموم ظل متمسكاً بالوجهة السوسيولوجية التي تنظر الى المبادىء المشار اليها من زاوية علاقاتها مع النشاط الاجتماعي. والى هذه الازدواجية ترجع الصعوبة في تفسير بعض المقاصد الفلسفية عند ابن خلدون. وفي الواقع، فان الحجة التي يستعين بها لحسم بعض المسائل البالغة الدقة هي في أغلب الحالات حجة سوسيولوجية، لا حجة نظرية تأملية. وعلى سبيل المثال، فهو يشرح ضرورة السلطة السياسية ومصدرها - وهي مسألة في واجهة المسائل الفلسفية - بمقتضيات الحياة الاجتماعية الطبيعية وما يلاحظ في الحياة الاجتماعية من استعداد الانسان للسيطرة، معارضاً بذلك بعض الفلاسفة الذين يحلّون هذه

المسألة، تأملياً، باللجوء الى مصدر الهي او نبوي. وكذلك يفسّر شرط القرشية بالعصبية، لا بعلة اخرى خارجة عن الوجود الاجتماعي القبلي. وما يحدث نتيجة لهذا كله انما هو انتقال من مستوى الى مستوى آخر لا يسمح، ما أمكن، بتدخل التأمل الخالص حول الحياة الاجتماعية. وبعبارة واحدة، ان علم العمران عند ابن خلدون لا ينطوي في صميمه على أي نفحة فلسفية.

هل معنى ذلك ان فكر ابن خلدون التاريخي والاجتماعي لا ينطوي على اي وزن فلسفي؟ ان الجواب على هذا السؤال لا يمكن ان يكون سلبياً بصورة قاطعة. فمن الوجهة الفلسفية الحصرية، كل الدلائل والقرائن الثابتة تحمل على اعادة النظر في تصنيف فكره تحت تصور الفلسفة الاجتماعية او تصور فلسفة التاريخ، لم يحمل ابن خلدون همّ مشكلة الصيرورة الانسانية، ولم ينظر الى الانسان ككائن ينبع منه تساؤل حول المعنى والمصير. ومردّ ذلك الى اعتقاده الديني والى الكيفية التي تحكم الشريعة بها وجود الجماعة الاسلامية. ولكنه، رغم ذلك، رفع مشكلة التاريخ الى مستوى المشكلات الكبرى وجعل منها مشكلة محورية تقع بين بدايات التأريخ العلمي الخالص والتفسيرات الفلسفية الشاملة للتاريخ كله. فاذا كان من غير الصواب اعتبار فكره منتمياً الى فلسفة التاريخ، فانه من غير الصواب ايضاً اعتباره فارغا من كل مضمون فلسفي. لقد اراد ابن خلدون ادخال القصد الأساسي للفلسفة القديمة الى مجال التاريخ، وهذا القصد هو تفسير العالم تفسيراً عقلياً. إلا ان الفلسفة القديمة كانت تأملية وعملية، والحكمة التي سعت اليها كانت حكمة عملية - نظرية. وفي التاريخ، لا يمكن تجاهل المشكلة العملية. غير ان ابن خلدون يغرقها في مشكلة المعرفة. والحق ان المشكلة العملية يمكن ان تنطرح امام المعرفة التاريخية في حال تقدم العلم التاريخي. ومن هذه الناحية، لم يكن في

مقدور ابن خلدون الا ان يستند الى العلم كما كان في عصره. ولهذا السبب،ظلت إرادتـــه في ادخال التاريخ في عداد علوم الحكمة دون التحقيق التام المطلوب. فعلى صعيد المعرفة، كان على الحكمة التاريخية أن تعتمد على معرفة بعيدة عن التنظيم العقلي المتقدم. وعلى صعيد العمل، كان عليها ان تحسب حساباً لاحكام الشريعة ولحالة اجتماعية تاريخية في غاية الانحطاط. وعلى أساس هذه الشروط، كان من المستحيل أن تظهر حكمة تاريخية جامعة. ان ارادة ابن خلدون في الوصول الى الحكمة عن طريق التاريخ لم تكن في العمق سوى احتجاج واستنكار لحالة الغفوة التي كان الفكر يغط فيها. فالبذور التي كان في امكانها اخصاب مشكلة التاريخ وتحويلها الى مشكلة فلسفية حقاً كانت مطمورة عقيمة تحت ركام التقليد.

ومع ذلك، لم يذهب جهد ابن خلدون دون نتيجة. فقد ادت البقايا الفلسفية التي ارتكز عليها الى تصور جديد لكتابة التاريخ وتفسيره. وهنا نجد الجواب على السؤال الذي بقي دون جواب. فالخبر التاريخي الذي اراد ابن خلدون كتابته هو خبر معقول، ولكنه خبر لا تتحقق فيه المعقولية الكلية. انه خبر نازع الى الصورة العلمية مع الحنين الى التفسير الفلسفي.

والنتيجة اللازمة لهذه الارادة كانت ضرورة وضع معايير اكيدة للتحقق من صحة الواقعات المرويّة. ومن هذه الضرورة، نشأ علم العمران. وهذا ما يمنحه وزناً فلسفياً كبيراً. لماذا لم يسلك البحث عن قواعد المنهج طريقاً أخرى؟ لماذا ادى هذا التضافر بين الظروف والعوامل الى نشوء علم العمران البشري؟ أليس ذلك علامة على أن الروح كان يبحث عن التعرف على نفسه فيما هو أبعد من تجلياته المباشرة الجامدة؟ وفي الحقيقة، من الممتنع فهم مضمون الفكر التاريخي والسوسيولوجي عند ابن خلدون خارجاً عن الحركة العامة لمعرفة الذات

التي تتحقق في التاريخ . فالبقايا الفلسفية المحفوظة في هذا المضمون تمثل نتيجة انكفاء الفكر الفلسفي من التأمل في الكون الأشمل الى التأمل في الطبيعة القريبة وفي الكائن الطبيعي الاسمى، الذي هو الانسان. وهنا تنفتح امامنا افاق عميقة لا نستطيع الآن سبر اغوارها لأننا لم نقم بعد بتحليل المضمون السوسيولوجي الذي تمخض عنه تفكير ابن خلدون. الا اننا نستطيع رسم معالم تلك الآفاق في ضوء منطق الأفكار التي نحللها. وفي الواقع، يبدو الانكفاء الذي نلاحظه في فكر ابن خلدون نازلاً بكل وضوح. اذ انه يشكل رجوعاً من القمم العالية الى الواقع الحسي في كل أشكاله. الحركة الأولى في النظر الخلدوني حركة سالبة. الا ان ما يقع عليه السلب لا يعود فيظهر، ولو بصورة اخرى، بعد عملية الغوص في تراكيب الواقع الطبيعي والتاريخي والاجتماعي. وهذا التجاذب او التمزق يترك آثاراً بادية في «**المقدمة**». مما يسمح لنا أن نرى في جهد ابن خلدون بحثاً عن فلسفة للانسان متوقفاً عند عتبة الفلسفة الحقيقية: والحق أنه لم يكن في مستطاع ابن خلدون ان ينشىء فلسفة للانسان الاجتماعي التاريخي، لأن العالم الذي عاش وتنفس فيه لم يكن يعترف بأن الانسان هو، بصورة اساسية، ذات، اي مصدر مبادرة وصورة للمطلق. يتوصل المفكر الى نظرة فلسفية بقدر ما تكون الاسئلة التي يعالجها متطلبة لحلول فلسفية. والاسئلة الأساسية التي أثارها ابن خلدون تتعلق بمشكلة المعرفة، والحلول التي تبناها مزيج من معطيات النزعة التجريبية والنزعة العقلانية في إطار واقعية وضعية ومنهجية. ففي آخر مطافه العقلي، لم يجد ابن خلدون الذات، بل الموضوع، لم يجد الجوهر، بل الظاهرة، ولم يجد الصيرورة، بل التطور. ان علم العمران هو علم بالانسان من حيث هو كائن طبيعي حسي يتمتع بطبيعة وبخصائص تميزه عن غيره. الا انه ليس مبتدعاً كوسيلة للوصول الى معرفة الذات البشرية كمصدر وجود. ولو تعمق ابن خلدون في الحادثات التاريخية من خلال مقولة الفرادة، لأمكنه

تلمس شيء من هذا الهدف. غير أن مشكلته لم تسمح له بمثل هذا التوجه. فالواقع التاريخي الذي تأمل فيه كان يحمله على التوجه نحو طلب العام المتكرر على مرّ الأجيال. وفي هذه النقطة، نكتشف الجانب الفلسفي الثاني في فكر ابن خلدون. ففي فكر ابن خلدون وبه، يصطنع الواقع التاريخي للعالم العربي الاسلامي صورة عن نفسه. لقد أفاد ابن خلدون من مشاركته في حياة عصره بكامل وجوهها ومن قدرته على السيطرة العقلية، فجعل «المقدمة» مجالاً تحولت فيه حركة التموضع الاجتماعي التاريخي، بواسطة ترتيبات عقلية مناسبة، الى صورة موضوعية منظمة. ان علم العمران الخلدوني ليس سوى محاولة لادراك شامل يتناول عملية تاريخية متحققة بدون رجوع اولي الى الفكر. وهكذا يشكل فكر ابن خلدون التاريخي والسوسيولوجي انعكاساً لعملية تموضع شملت تاريخ الحضارة العربية الاسلامية ولعملية وعي موازية لها. وهذا يدل على قيمته اللامحدودة للفلسفة. ولكن من المستحسن أن نتوقف الآن ونستأنف هذا التحليل بعد التعرف الدقيق على النظريات السوسيولوجية التي تزدان «المقدمة» بها.

الفصل الثالث

الواقعية السوسيولوجية

يمكن لدراسة فكر ابن خلدون السوسيولوجي ان تسير في ثلاث وجهات. في الوجهة الأولى، تتناول الدراسة جانباً من جوانب هذا الفكر. وفي الوجهة الثانية، تتناول البنية العامة الناظمة لجوانبه المختلفة. واما الوجهة الثالثة، فانها وجهة مقارنة، وموضوع المقارنة يمكن ان يكون الشبه والاختلاف بين ابن خلدون وهذا او ذاك من ممثلي علم الاجتماع، كما يمكن ان يكون مدى التطابق بين نظريات ابن خلدون السوسيولوجية والواقع التاريخي الذي يزعم تفسيره.

من شأن هذا التمييز التراتبي أن يدلنا على شيئين: قيمة الدراسات التي تمت حتى الآن، ونوع الدراسات التي ينبغي القيام بها. وفي الواقع، ان كل سوء فهم لهذه الوجهات الثلاث المترابطة فيما بينها يؤدي حتما الى خلط في طرق المقاربة وفي النتائج. فعلى سبيل المثال، يستحيل السير في الوجهة الثالثة اذا كان تحليل المدارات السوسيولوجية التي تحفل بها «**المقدمة**» غير تام بعناية دقيقة. ان الانبهار بجدة هذه المدارات وغناها، مضافاً إليه هذا الانشقاق الذي نشهده بالعلوم الاجتماعية، (وغالباً ما يكون هذا الانشغاف مفتقراً الى ادراك واضح للمقتضيات المنهجية اللازمة لاستثمار هذه العلوم)، هو السبب الذي

جعل ما تم حتى الآن من دراسات متأرجحاً بين العرض الموضوعي، الجزئي او الشامل، والدراسة المقارنة التي جاءت في معظم الحالات سطحية أو مفتعلة بدون تبرير كافٍ. فالمقارنة الجدية بين «**المقدمة**» واي تأليف آخر في علم الاجتماع تتطلب فهماً عميقاً لطبيعة العلاقات القائمة بين العوالم الفكرية والاجتماعية التاريخية المختلفة، مما يقلل من مدى اهمية بعض التشابهات، ولو كانت صارخة. وتتطلب، قبل ذلك، معرفة دقيقة وعامة بمضامين «**المقدمة**» السوسيولوجية، في اطار تفسير تحليلي يربط تفصلات الفكر الجزئية بحركته العامة. هذا التفسير التحليلي هو اذن، ما ينبغي القيام به في المرحلة الحاضرة من البحث، وبعد القيام به يصبح من الممكن الشروع في دراسات اكثر تخصصاً وتعمقاً.

وليس تنفيذ هذه المهمة امراً سهلاً، اذ ان موضوع الدراسة ليس فكراً سوسيولوجياً متقناً من الناحية التكنيكية. فبالرغم مما يذهب اليه بعض الشارحين المتحمسين، لا تشتمل «**المقدمة**» على سوسيولوجيا شديدة الاتقان. لا ريب في ان ابن خلدون أدرك وحدّد بكل تأكيد وجهة النظر السوسيولوجية، الا ان التأثيرات المتنوعة المتراكمة على فكره السوسيولوجي ادخلت كثيراً من المعطيات على تحليلاته وحالت دون بعض الاتقان في المفاهيم والتعليلات. وفي الواقع، لا تتم الصياغة الصورية المتقنة لعلم من العلوم الا في مرحلة متقدمة من تطوره. ولذلك، نعتقد اننا نُعبّر تعبيراً صادقاً عن الطابع العميق لفكر ابن خلدون، اذ نستعمل عبارة «الواقعية السوسيولوجية»، بدلاً من عبارات متداولة. كعبارة «الفلسفة الاجتماعية» او عبارة «فلسفة التاريخ» او حتى عبارة، «علم الاجتماع»[١]. ولكن من شأن هذا

---

(١) السوسيولوجيا هي بالضبط علم الاجتماع. ولكن النسبة اليها أسهل، والمقصود هنا هو «الواقعية السوسيولوجية» وليس «السوسيولوجيا» بالمعنى الحصري التقني المعاصر.

الاختيار ان يضعنا في مواجهة عقبات عدة، اذ يفرض علينا معالجة أفكار غير مكتملة صياغتها النظرية، بدون التنكر لما فيها من التباس ومن غموض. ان رد الافكار السوسيولوجية في «**المقدمة**» الى أصولها الفلسفية، او ملاشاة هذه الأخيرة في اطار افكار سوسيولوجية أعيد تركيبها، انما يعني تهديم التماسك الداخلي لنص «**المقدمة**». فالواقعية الخلدونية، في وجهها السوسيولوجي، تعبِّر عن كيفية تصور الفكر للوجود الاجتماعي التاريخي في وقت محدد من التاريخ. فمن حيث هي فلسفة، تتسم بطابع متقدم بالنسبة الى الفلسفات السابقة، ومن حيث هي سوسيولوجيا، تنبىء بالشكل الذي ينمو في السوسيولوجيا الحديثة. ومن الضروري احترام وضعها والتجاذب الذي يميزها والتعرف عليها كما هي. واما نتيجة هذا الموقف، فانها ايجابية وسلبية. النتيجة الايجابية هي اننا بهذه الطريقة نؤسس التواصل بين التحليلات السابقة والتحليلات الآتية، والنتيجة السلبية هي اننا نحرم انفسنا من فوائد الاستعانة بالمفاهيم التكنيكية للسوسيولوجيا الحديثة. واذا حدث واستعملنا بعض هذه المفاهيم، فان مقصودنا هو فقط زيادة توضيح لتصورات ابن خلدون التي تتفق في كثير من النقاط مع أفضل طرق تفكيرنا.

والحصيلة المباشرة لهذه الملاحظات هي تجاوز طريقة التحليل التجزيئية التي يمكن في الحقيقة ان تكون لها فائدة عظيمة في الدراسة المعمقة للمفاهيم الخلدونية الرئيسية كمفاهيم العمران والعصبية والبداوة والحضارة والملك والجاه والترف والكسب والمعاش والهرم الخ. ان توضيح مضمون هذه المفاهيم الكبرى ذو شأن عظيم. الا انه من الضروري اجراؤه في ضوء مضمون الاتجاهات التي تنتظم فيها. لهذه الاتجاهات الاولوية في فكر ابن خلدون. ولهذا ستكون لها الأولوية في هذا الفصل. ان الغنى الهائل الذي يتصف به فكر ابن خلدون السوسيولوجي لا ينسينا أن من واجبنا اولاً تبيين بنيته ونزعته.

١ - الاخلاق وعلم العمران

تبين لنا في دراسة مشكلة التاريخ كيف خرج علم العمران من تفكير ابن خلدون في الحقيقة التاريخية. ومن الناحية المنطقية، لا يجد العقل أي اعتراض على ولادة علم إجتماعي انطلاقاً من اهتمامات نظرية بالحقيقة التاريخية. ولكن، يبدو من العجيب أن يتمكن فكر سوسيولوجي من طراز فكر ابن خلدون من التكوّن بفضل اهتمامات ومقاصد تأريخية فقط، ولو كانت هذه الاهتمامات والمقاصد على درجة استثنائية من الزخم والغنى. فإذا كان واقع التاريخ يوفر مادة الدراسة السوسيولوجية، فإنه لا يوفر كل ما يلزم لقيام هذه الدراسة فعلاً. فلا توسيديدس، ولا المسعودي توصل الى مستوى النظر في واقع كلٍ اجتماعي من وجهة سوسيولوجية شاملة. اننا نوافق على أن ثقافة ابن خلدون الفلسفية وطبيعة تجربته رفدتا وضعيته كمؤرخ، ولكننا لا نستطيع الاكتفاء بهذه الروابط إذا أردنا التوصل الى فهم كامل لجوانب الجواب الذي صاغه ابن خلدون لحل مشكلة التاريخ. وفي الواقع، ابن خلدون نفسه يدعونا الى مثل هذا الموقف. فهو، عندما يحاول تحديد موقع العلم الجديد بالنسبة الى العلوم الشبيهة أو القريبة منه، لا يذكر فقط علم التاريخ، بل يذكر أيضاً العلوم التي تتناول مسألة الحكم أو السياسة على العموم. وهذا يعني أن العلم الذي يؤسسه لا يتحدد فقط بالنسبة الى العلم التاريخي؛ وان البحث عن الأصول أو المصادر ينبغي أن ينطلق من وعي المؤلف بموقفها ووظيفتها في إطار نظام العلوم. ومن هذه الزاوية، نرى من المناسب أن نجمع هذه المصادر تحت عنوان واحد هو، اصطلاحاً، «الأخلاق». فيكف تبدو العلاقات بين الأخلاق وعلم العمران؟

عندما ننظر الى الأخلاق في علاقتها مع علم العمران، لا نعتبر الأخلاق علماً معيارياً خالصاً، وإنما نعتبرها معرفة ببعض القوى الاجتماعية التي تتحول تجريدياً وتنقلب قواعد ضاغطة أو ملزمة. بهذا المعنى، نستطيع أن نجمع تحت عنوان الأخلاق الفلسفة السياسية والحقوق والعادات والتقاليد[1]. ومن البديهي أننا لا نستطيع هنا إثارة مشكلة العلاقات الجدلية بين الفكر الأخلاقي والحادثات الاجتماعية التاريخية. فما نحتاج إليه هو مجموعة ملاحظات تساعد على توضيح العلاقات بين الأخلاق وعلم العمران.

الفلسفة السياسية تخضع في تناولها لمبادىء الحكم وأشكاله لاتجاه فلسفي سابق أو ضمني، ولكنها تتجه في قسم منها نحو الاهتمام بواقع الحكم وبكيفية انتظامه وتحوله في الممارسة العينية. ومن هذا الباب، نجد في «جمهورية» أفلاطون وفي «مدينة» الفارابي، على سبيل المثال، تحليلات كثيرة تتعلق بتمظهرات الحكم العينية. وكذلك، يوجد ترابط وثيق بين علم الحقوق والقوانين والحادثات الاجتماعية. فقد تكون علم اجتماعي عريض انطلاقاً من الدراسة التحليلية والمقارنة لروح الشرائع (مونتسكيو). بهذا الصدد يقول ورمس: «ليس الحق فئة من الظاهرات الخاصة بما هي خاصة، كالظاهرات الاقتصادية أو المنزلية أو الاخلاقية أو الدينية. انه الكيفية التي يجب أن تتحقق بها هذه الظاهرات جميعها»[2]. وإذا توصل علم الحقوق الى اعتبار الكل الاجتماعي، فإنه لا يتخذ منه موضوعاً للدراسة. وفي أي حال، يمكن للظاهرة الحقوقية، من حيث هي «تنسيق أخلاقي - أمري للسلوك الانساني في المجتمع»[3]،

---

(١) نستلهم في هذا التحليل كتاب تياشيف: «مدخل الى علم الاجتماع الحقوقي»، باريس، ١٩٣٩، وبخاصة ص٨٩، ١١٣، ١٣٥.

(٢) انظر: ورمس، فلسفة العلوم الاجتماعية، ص٢٠٠.

(٣) انظر: تياشيف: المرجع المذكور، ص٢٠.

أن تكون أفضل مدخل الى الدراسة السوسيولوجية للظاهرات الاجتماعية المتكررة بانتظام أو المتشابهة. والى جانب علم الحقوق، نجد علم العادات والتقاليد الذي يصب مباشرة في العلم العام للحادثات الاجتماعية، بصرف النظر عن كونه سنداً للحقوق العرفية أو وسيلة بين أيدي الحكام. وأخيراً، نجد أن علم الأخلاق المعياري نفسه يفسح في المجال لملاحظة الواقعات الاجتماعية كواقعات موضوعية. فالناظر المدقق في هذا العلم لا يسعه عدم رؤية العلاقات العميقة بين علم الأخلاق النظري وعلم العمران، حتى لو لم يوافق على أطروحة ليفي - برول عن استحالة علم الاخلاق النظري. فكل حادثة اجتماعية، سواء كانت محددة بنظام من المعايير الخلقية أو من الأوامر الشرعية، أو بقوة التقاليد، يمكن اعتبارها من الزاوية السوسيولوجية، شرط أن تكون المقاربة محددة بدون التباس. وكذلك، نشهد في أيامنا قيام سوسيولوجيا سياسية وسوسيولوجيا حقوقية وسوسيولوجيا للعادات والتقاليد، وسوسيولوجيا للدين وأخرى للغة، وهكذا دواليك، في إطار سوسيولوجيا عامة لا تزال تبحث عن إجماع بين العلماء على تعريف اصطلاحي لها.

بهذا المعنى، تسيطر دائرة الأخلاق على الحياة الاجتماعية بكليتها. وفي الواقع، فإن وجودها بهذا الشكل هو ما لعب دوراً كبيراً في تكوين السوسيولوجيا الخلدونية. فالثقافة العربية الاسلامية تتحدّد أولياً بالأخلاق التي انتجتها، وهي أخلاق تعبّر عن مجتمع يحمل في بنيته الفكرية بذور واطر الوعي الجماعي الذاتي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الدروس الفقهية التي ما انفك ابن خلدون يتعمق فيها منذ شبابه، فإنه يسهل علينا ترميم العلاقة الأصلية بين الواقع وما أثاره من تفكير عند صاحبنا. لقد سبق وأشرنا الى نوعية تنظيم المجتمع الاسلامي، وما ينبغي التذكير به هنا يتعلق بتبعية التفكير الأخلاقي - الثقافي لهذا

المجتمع. إن أصول هذا التفكير الأخلاقي - الثقافي ثلاثة: القرآن والفلسفة اليونانية والتراث الاجتماعي الذي تكوَّن قبل ظهور الرسالة المحمدية وبعده والذي شاركت فيه مساهمات آتية من مجتمعات أجنبية. فالقرآن هو المصدر الأول للشريعة، ومنه استمد المجتمع الاسلامي روحه وشكله، بالإضافة الى ما اندمج معه من أعراف إجتماعية خاصة. في المجتمع الاسلامي، تحتل وظيفة القاضي مرتبة أولى. وليس من قبيل الصدفة أن تكون غالبية المفكرين السياسيين في الاسلام من الفقهاء. فالنظريات السياسية التي صدرت عن الفلاسفة لم تحظ بترحاب حار في الوسط الاسلامي. وذلك لأن المجتمع الاسلامي لم يكن يرى في تلك النظريات المجردة تعبيراً عن مشكلاته الحية، بينما كان شديد الحساسية والتأثر بخطاب الوعاظ والفقهاء والمتكلمين. ولكن أجزاء كثيرة من تلك النظريات دخلت في كتابات الفقهاء السياسية واستعملت في المجادلات حول الدولة السلطانية ووظائفها وبنيتها. وهذه الوضعية للأخلاق في المجتمع الاسلامي ترشدنا الى الالتباس الذي نجده في فكر ابن خلدون. فقد كان ابن خلدون متبحراً في الفقه ومطلعاً على قسم من نظريات الفلاسفة في السياسة، وكان ذا خبرة مباشرة بالقوى الاجتماعية الأخلاقية المتصارعة على السلطة والنفوذ. فكان، إذن، في وضع يؤهله لإجراء الأحكام على تراث أخلاقي لم تكن عناصره منسجمة تمام الانسجام فيما بينها. إلا أن الصعوبة كانت في التزام وجهة نظر تتجاوب في الوقت نفسه مع مشكلته ومع وضعية الأخلاق في الحياة الاجتماعية. وقد حاول ابن خلدون التزام وجهة من هذا النوع، انطلاقاً من أن الأخلاق تشتمل على ما لا يتعارض مع المعرفة الموضوعية للحوادث الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، تمكن من الانتقال من دائرة الاخلاق الى دائرة علم العمران. فكيف جرى ذلك؟

* * *

الفلسفة السياسية التي يفكر ابن خلدون فيها هي بدون شك فلسفة الفارابي. ولكن من الصعب جداً تكوين فكرة دقيقة عن معلومات ابن خلدون في مجال الفلسفة السياسية. ولذلك لن يكون عملاً سهلاً توضيح جوانب مناقشته للفلسفة السياسية. والصعوبة الرئيسية ناجمة عن عدم تصديه بشكل مفصّل ومنظم لهذه الفلسفة بقدر ما هي ناجمة عن طبيعة هذه الفلسفة كما تصورها الفارابي في خطى أفلاطون. ان فلسفة الفارابي في السياسة جزء لا يتجزأ من نظامه الفلسفي.[1] مشكلة السلطة والحكم مرتبطة فيه بمشكلات السعادة وبنية الكون والمعرفة، والعمل خاضع فيه لنظام تراتبي يجعل المعرفة النظرية التأملية في أعلى مراتب الفضيلة. وفي رأي الفارابي، لا يستقيم النظام السياسي، ولا النظام الأخلاقي، إلا إذا تحقق الانسجام بين الغايات الانسانية والطبيعية وظهر في الترتيب الكامل للعلاقات السياسية ولسائر العلاقات الاجتماعية، على أساس نموذج التراتب الكوني (نظام الفيض) والطبيعي (نظام الجسم). ومن البديهي أن هذه المثالية ليست على جهل تام بطبيعة الحياة الاجتماعية في الواقع. ولكنها تفتقر الى الوعي الواضح الأكيد بالمشكلة الجذرية للوجود الاجتماعي التاريخي ومحدداته العينية. عند أفلاطون، يوجد نوع من التجاوب أو التوافق بين وحدة الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة السياسية وبين وضعية معينة في حياة المدينة اليونانية. فالحل المثالي الذي يقدمه يمكن فهمه كعنصر من وضعية تراكمت فيها العقبات فجعلت من المستحيل مرور حل عملي ناجح. أي أن اللجوء الى المخرج الميتافيزيقي والمثالي ليس مقطوع الصلة بجذور الوجود العيني. أما الوضع عند الفارابي، فإنه غير ذلك تماماً. وفي الحقيقة، لا يتصور الفارابي «المدينة الفاضلة» بهدف تقديم جواب مباشر على مشكلة عينية يكابدها المجتمع العربي الاسلامي في عصره.

---

(١) انظر عرضاً وفحصاً أوسع لفلسفة الفارابي في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

فالوحدة بين فكره الميتافيزيقي وفكره السياسي قائمة فقط بفضل اعتبارات منطقية، وأسباب ذلك موجودة في نشأته، وفي حالة الثقافة في عصره وفي مشكلات مجتمعه. وفي أي حال، تبدو فلسفته السياسية، بالنسبة الى مشكلة المعرفة الاجتماعية، كأنها مقطوعة الصلة بجذور الحياة الاجتماعية الحاصلة في الواقع. ومن هنا الحماس الخفيف الذي أثارته في التاريخ العربي الاسلامي.

مشكلة ابن خلدون بعيدة كل البعد عن مشكلات الفكر المثالي. من هنا معارضته لطريقة معالجة الفلسفة للمشكلات السياسية. وأفكاره حول السعادة وطبيعة الحكم السياسي، تبدو، في هذه الوجهة، متسمة بالقوة والتماسك. ان مناقشة فلسفة الحكماء السياسية تستلزم مناقشة أجزاء مذهبهم وتصفية أمر كل جزء على حدة. وما فعله ابن خلدون في نقده للعقل النظري كان ضرباً لوحدة مذهبهم. وملاحظاته حول مشكلة السعادة تشكل اكمالاً لنقده للعقل النظري، اكمالاً متجاوباً مع بُنية ذلك المذهب ومع منطق فكره الواقعي.

يمكن ارجاع توكيدات الفلاسفة في موضع السعادة الى ثلاثة. الأول يقوم على القول «ان السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه» بالبراهين العقلية[1]. والثاني يربط السعادة بتهذيب النفس على أساس أن تهذيب النفس «ممكن للانسان، ولو لم يرد شرع، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته»[2]. أما الثالث، فإنه يعارض بعض المعطيات في العقيدة القرآنية، كبعث الأجساد، ويزعم أن السعادة المطلقة ذات طبيعة روحية فقط[3]. التوكيد الأول هو التوكيد الذي

(١) المقدمة، ص ١٢٠٤.
(٢) المقدمة، ص ١٢٠١.
(٣) المقدمة، ص ١٢٠٦.

يستأثر بانتباه ابن خلدون واهتمامه. وذلك لأنه مستنبط مباشرة من المفترضات الميتافيزيقية، وصحة التوكيدين الآخرين متوقفة على صحته. ويبدأ ابن خلدون بالاعتراف بأن «كل مدرك، فله ابتهاج بما يدركه»[1]

إلا أن المسألة كلها في طبيعة هذا الابتهاج وفي مداه. ومن أجل حلّ هذه المسألة، يميز ابن خلدون بين نوعين من الإدراك: الإدراك الذي يحصل في النفس بواسطة الجسم، والإدراك الذي يحصل للنفس «بغير واسطة». ويؤكد أن النوع الثاني أعلى من النوع الأول، إذ أنه يحدث في النفس لذة لا يمكن التعبير عنها[2]. وعلى أساس هذا التمييز، ما هي قيمة ما يذهب إليه الفلاسفة؟ يرى ابن خلدون أن مذهب الفلاسفة يخلط بين النوع الثاني من الادراك والمعرفة العقلية البرهانية. والحق أن المعرفة العقلية لا تستطيع الاستغناء عن «القوى الدماغية»[3]. فلا يمكنها أن تكون مطلقة. الإدراك المطلق الذي يعطي النفس الابتهاج التام والسعادة الحقيقية هو الإدراك الروحاني الذي «لا يحصل بنظر، ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة»[4]. وعليه، تكون السعادة متعلقة بطبيعة الادراك ونوعيته، ولا ترتد الى المعرفة العقلية للوجود. ومن جهة ثانية، ان إدراكنا متوقف على وضعنا في العالم. فقد أخطأ الفلاسفة عندما ظنوا أن في إمكانهم الإحاطة بجميع الكائنات. وهذا يعني أن الإدراك الجسماني والمعرفة العقلية ليسا مصدر سعادة مطلقة. السعادة الناتجة من المعرفة محدودة بحدود هذه المعرفة نفسها.

---

(١) المقدمة، ص١٢٠٤.

(٢) المقدمة، ص١٢٠٤. في فصل آخر، يميز ابن خلدون بين نوعين آخرين من الادراك؛ ادراك العلوم والمعارف وادراك الأحوال النفسية كالحزن والفرح (ص١٠٦٤).

(٣) المقدمة، ص١٢٠٤.

(٤) المقدمة، ص١٢٠٤.

بعد هذا النقد، يسهل الانتقال الى القضيتين الأخريين. فالسعادة التي يعد بها الوحي القرآني ليست موضوع نظر عقلي، ولا تثبت بالبراهين العقلية. وعلى من يريد الاستزادة أن يرجع الى تعاليم العقيدة. يكتفي ابن خلدون بهذه الفكرة ويقبل نتائجها. لكن، لا يجوز لنا القول ان هذا الموقف هو السبب الرئيسي لموقف ابن خلدون من الفلاسفة. فهو لا يستنكر خطأ الفلاسفة إلا لأنه، في رأيه، خطأ على صعيد معرفة الواقع أولاً. الحجة العقلية تسبق بحثه في التوافق أو عدم التوافق بين العقيدة والشريعة من جهة وتعاليم الفلسفة من جهة ثانية. النظر العقلي التأملي لا يصل الى نتائج متينة لا في البحث عن المعقولات والمبادىء الأولى ولا في البحث عن السعادة. وفي الواقع، لا يرفض ابن خلدون بصورة مسبقة المبدأ المعلن عند الفارابي والقائل بأن «المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة القصوى»[1]. إلا أنه يشترط على الفيلسوف أن يعتبر تمام الاعتبار الوقائع المباشرة في الحياة العينية قبل التوغل في غياهب التأمل في المعقولات العليا والسعادة القصوى.

أما القضية المتعلقة باستقلال الانسان في السلوك الأخلاقي وميله الطبيعي الى الخير، فإن معيار الحكم عليها هو الملاحظة. غير ان ابن خلدون ليس واضحاً تمام الوضوح في هذه النقطة. فهو يوافق على أن الانسان يستطيع العمل بنفسه على الحصول على الابتهاج الناتج من الادراكات الجسمانية والعقلية. إلا أنه، برفضه أن يربط البحث عن السعادة بالبحث عن المعرفة الميتافيزيقية، يلقي الشك على أن يكون الانسان ميالاً بطبعه الى تحصيل الفضائل وممارسة الخير. وهذه مقتبسات تدل على تردده وشكه. «ان الانسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة. واعتبر ذلك في الآدميين تجده

(١) الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي نجار، بيروت، ١٩٦٤ ص٧٨.

كثيراً صحيحاً »[1]. « ان الله سبحانه ركب في طبائع البشر « الخير والشر... والشر أقرب الخلال اليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين »[2]. « ان النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر »[3]. « الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولها، فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار ».[4] « الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها »[5]. هذه المقتبسات تعني أن الطبيعة الانسانية ليست مما يسهل تحليله وتحديده في صيغة بسيطة. فالله، في نظر ابن خلدون، خلق طبيعة الانسان، إلا أن معرفتنا بها لا تستطيع تجاوز ما يعلمنا إياه الوحي، ولا ما يقوله الواقع.

وهكذا فشلت الفلسفة التأملية، في هذه النقطة الأساسية، وعجزت عن التعبير عن نزعات الانسان المحسوسة، وبالتالي فشلت في تحديد المقومات الحقيقية للوجود الاجتماعي. للنظام الفلسفي مقتضيات لا تجد دوماً ما يوافقها في الواقع المحسوس. ومن هنا الحاجة الى إعادة البحث في مقومات الوجود الاجتماعي، لكن على أساس منهج جديد. وسيزداد هذا الأمر وضوحاً بعد فحص الطريقة التي تصورت بها الفلسفة التقليدية السلطة السياسية في شكلها العام.

النصوص التي يشير فيها ابن خلدون الى « السياسة المدنية » ضئيلة وغير واضحة بالنسبة الى مدى إطلاعه على الفلسفة السياسية التقليدية. وفي الحقيقة، لم يكن ابن خلدون في حاجة كبيرة الى معرفة تفصيلية

(١) المقدمة، ص٤١٩. انظر ايضاً ص٩٠٠.
(٢) المقدمة، ص٤٢٢.
(٣) المقدمة، ص٤١٤.
(٤) المقدمة، ص١٢١١.
(٥) المقدمة، ٤٨٣.

عن فلسفة الفارابي أو أي فيلسوف آخر. فالحكم على الفلسفة السياسية المثالية صادر عنده كنتيجة منطقية لكيفية طرحه لمشكلة التاريخ وتطور الدولة. انه يميز تمييزاً قاطعاً بين السياسة الفعلية أو السياسة الحاصلة كواقع والسياسة المرغوب فيها أو السياسة الواجبة. ويرى أن هذه الأخيرة قد تكلم الفلاسفة عليها «على جهة الفرض والتقدير»[١]. السياسة المدنية الفلسفية، أي سياسة «المدينة الفاضلة»، هي سياسة «نادرة أو بعيدة الوقوع»، إذ أنها تدور على «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً»[٢]. ومن البديهي أن هذا الفهم لفكر الفلاسفة السياسي لا ينطبق على حقيقته ويغفل غنى تحليلات «**جمهورية**» أفلاطون وقسماً مهماً من سياسة الفارابي. كانت الفلسفة المثالية الافلاطونية جواباً عن سؤال هو في منتهى الأهمية العملية، سؤال عن ماهية العدالة. وكانت مثالية الفارابي هي أيضاً متمحورة حول حاجة إنسانية عميقة، وهي حاجة البحث عن السعادة. وأرسطو نفسه، رغم أنه ذو ميول واقعية قوية، يبحث في «**السياسيات**» عن «الدستور الأمثل» وعن

(١) **المقدمة**، ص٧١٢.

(٢) **المقدمة**، ص٧١١ - ٧١٢. في الحقيقة، هذا الرأي حول موضوع السياسة المدنية الفلسفية رأي مستغرب. فالفارابي لا يتصور مدينة بدون حاكم ولا يحدد موضوع «العلم المدني» بهذا الشكل. انظر للفارابي: «**تحصيل السعادة**». حيدر آباد. ١٣٤٥ هـ، ص١٦. والفصل الخامس من كتاب «**احصاء العلوم**». وكذلك افلاطون. فهو لا يتصور جمهوريته المثلى بدون حاكم رئيس. فماذا يعني ابن خلدون بالاستغناء عن الحكام رأساً؟ ان التفسير المعقول لهذه العبارة، اي التفسير الذي يتفق مع ما قاله ابن خلدون عن السياسة المدنية في معرض تمييزه لعلم العمران عن العلوم القريبة منه (**المقدمة**، ص٢٦٦)، هو ان الاستغناء عن الحكام لا يعني عدم وجودهم كلياً، وانما يعني عدم الحاجة الى تدخلهم او قهرهم. فأعضاء المدينة الفاضلة او الجمهورية المثلى يعيشون بحسب مقتضى الاخلاق الخيرة والنظام العادل. ومن هنا انخفاض حاجتهم الى ضغط الحكام المباشر أو قوتهم وقهرهم. ان نظام حياة المجتمع الفاضل يسير كأن المجتمع لا يحتاج الى تدخل الحكام في حياة اعضائه.

«أفضل أشكال الدساتير» المتجاوبة مع حاجات الحيوان السياسي وتطلعاته[1]. إلا أن ابن خلدون لا يبدي كثير اهتمام بمقاصد الفلاسفة الحقيقية. فاللغة المعيارية، أي لغة المثال والواجب، بعيدة عن قلمه البعد كله[2]. ولذا، فهو لا يبحث في السياسة خارجاً عن السياسة نفسها، كما هي حاصلة في الواقع، وتتوارى فكرة الإصلاح السياسي عنده لتحل محلها فكرة المعرفة الواقعية لأشكال السياسة وضروبها.

يُميز ابن خلدون ثلاثة أشكال أو أنواع من السياسة الفعلية، الحاصلة في الواقع، وبالتالي ثلاثة أشكال من الحكم أو السيادة. الأول هو «الملك الطبيعي» وهو ملك بدائي، إذ أنه يقوم على القهر والتعسف في استغلال الحكم لمصلحة الحاكم، أي على «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة». والثاني هو الملك «السياسي»، أو «السياسة العقلية»، وقوامها «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».. وتكون القوانين فيها «مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها». والثالث هو الخلافة، أو السياسة الدينية، وهي «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة»[3]. هذه الأنواع الثلاثة، كان الفارابي يعرفها. لكن تركيزه كان على النوع الثالث الذي لم يكن متوافقاً تماماً مع تصوراته عن السياسة العقلية المثالية. ومن هنا محاولته

---

(١) أرسطو: السياسيات، الكتاب الأول، ١٣، ١٢٦٠ب، الكتاب الرابع. ١، ١٢٨٨ب، الكتاب السابع، ١، ١٣٢٣أ، الكتاب السابع، ١٠، ١٣٣٠أ.

(٢) انظر طه حسين: المرجع السابق، ص١٣٣؛ ج، بوتول: المطول في علم الاجتماع، الجزء الأول، ص٢٢.
علي الوردي: المرجع السابق، ص١٧١ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص٥١٦ - ٥١٨. انظر أيضاً ص٧١١ - ٧١٢، لويس غارديه: الحاضرة الاسلامية، ص١٥٨.

للتوفيق بين الشارع والفيلسوف تحت شعار وحدة المعنى بين الامام والفيلسوف والشارع[١]. وابن سينا سار في الاتجاه نفسه حيث حاول تقديم تبرير عقلي للنبوة[٢]. لكن هذا النهج لم يلق قبولاً عند ابن خلدون. فهو يرى أن الفلاسفة يلجأون اضطراراً الى الخصائص الحسية للواقع الاجتماعي من أجل البرهنة عقلياً على ضرورة الشارع. فهم يقولون بضرورة الاجتماع للإنسان، ولكنهم يؤكدون أن هذا الاجتماع لا يمكن أن يستمر بدون تدخل رجل غير عادي، يبعثه الله لفرض الشرائع ومنع النزاعات التي تنشأ من اختلاف المصالح بين الناس ويمكن أن تؤدي الى هلاك النوع البشري[٣]. فالرسول الذي يتصل بعالم الملائكة يعرف ما يعرفه الفيلسوف الذي يتصل بعالم المعقولات. والنظام الذي يفرضه على الناس لا يختلف جوهرياً عن النظام الذي يريد الفيلسوف إقامته[٤]. هذا الرأي ينطوي في نظر ابن خلدون على خلل مزدوج. فمن جهة أولى، يفترض هذا الرأي أن الانسان غير مندفع تلقائياً نحو الخير الاجتماعي، وهذا الافتراض يتعارض مع أحد المبادىء الأساسية في نظرية الفلاسفة ومن جهة ثانية، يهمل هذا الرأي الواقع التاريخي الذي يبرهن على أن بعث الرسول ليس له ضرورة مطلقة من أجل حفظ المصالح العامة بين الناس ومن أجل تنظيم الحياة الاجتماعية السياسية. «حياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه

---

(١) الفارابي: تحصيل السعادة، ص٤٢، ٤٣، ٤٤.

(٢) ابن سينا: كتاب العلم، الجزء الثاني، ص٩٠. النجاة، الصفحات الأخيرة.

(٣) المقدمة، ص ٢٧٤ - ٢٧٥، ٥١٩ - ٥٢٠.

(٤) ينبغي الاشارة الى ان ارادة البرهنة عقلياً على ضرورة النبوة كانت موجهة عند بعض المفكرين الشيعة نحو البرهنة على ضرورة الامام. فهل هذا القصد كان موجوداً في تفكير الفارابي وابن سينا؟ المسألة غامضة. ويبدو ان حلها عسير. انظر في هذا الصدد دراسة فوزي نجار عن العلاقة بين المذهب الشيعي وفلسفة الفارابي السياسية. (راجع البيبليوغرافيا).

الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب. فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة »[1]. بعبارة أخرى، ان مسألة ضرورة النبوة ليست مسألة عقلية، وإنما هي مسألة سمعية، مدركها الشرع على مذهب السلف.

معنى هذا الاعتراض عميق جداً. ففضلاً عن كونه يحدد للسلطة السياسية مصدراً اجتماعياً، يضع الفلسفة السياسية التقليدية أمام إحراج: فإما أن تتخلى عن دعواها الخاصة بالنظام السياسي الأمثل، وفي هذه الحالة تنكفىء على نوع من النسبية التي يتوجب عليها الخضوع لشروط الواقع، واما ان تحتفظ بمقولاتها ومقاصدها، وفي هذه الحالة ينبغي أن تتخلى عن تفسير الحوادث الواقعة في الاجتماع الإنساني. ان الفلسفة السياسية التقليدية لم تقدر أن تواجه الواقع السياسي القائم على أسس أخلاقية أو سوسيولوجية مخالفة لتصوراتها المثالية، فاصطدمت بمقتضيات مبادئها الخاصة وبضرورات الواقع التاريخي، وعجزت عن التجاوب مع حركة الواقع من خلال مقولاتها المجردة وغير المطابقة. وهذا كاف لترك وجهة نظرها وللبحث بطريقة أخرى عن حقائق السياسة والاجتماع البشري. إذا كانت فلسفة الفارابي لم تنجح في التآلف مع النظام القائم على الشرع، فالسبب يعود الى أنها لم تخرج الى عالم الواقع تستنطقه وتفسره وتبحث عن استيعابه من الداخل. وهذا الخروج الى عالم الواقع هو بالضبط ما أراده ابن خلدون وقام به. إلا أنه اصطدم بعقبات. فكيف تغلب عليها؟

لم يستطع مذهب الفلاسفة في الأخلاق أن يجابه المذهب المفروض

---

(١) المقدمة، ص ٢٧٥.

من الشريعة لأسباب عدة. ومنها أن هذا الأخير تكوّن من خلال تفاعل مع الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وان نشاط الفقهاء عكس حاجات حقيقية في حياة الجماعة الاسلامية[1]. ومن هنا، انطرحت على ابن خلدون مشكلة كيفية تحديد موقع الأخلاق الشرعية بالنسبة الى دراسة المجتمع والدولة. فما ينبغي تجنبه هو الوقوع في فخّ الوجهة الفقهية، ولا سيما بعد إقفال باب الاجتهاد[2]. وقد وجد ابن خلدون السبيل لحل هذه المشكلة في الاعتراض الذي وجّهه الى الفلاسفة. فإذا كانت النبوة غير واجبة بالعقل، فإنه من الجائز اعتبارها كظاهرة، أصلها غيبي والاعتراف بها يتطلب الايمان، إلا أنها يمكن أن تدرس على صعيد تأثيرها وظهورها في التاريخ. فالدين ليس عقيدة وإيماناً وحسب. إنه بالإضافة الى ذلك ظاهرة إجتماعية تاريخية. واعتباره من هذه الجهة يسمح بالخروج من دائرة المذهبية الشرعية الأخلاقية، ويحرر الفكر من ربقة التقليد. ان مضمون الشريعة مضمون معقد. وبقدر ما لا يقتضي هذا المضمون تمييزاً بين الحياة الدينية والحياة الاجتماعية، يمكن تناوله من زاوية الأشياء الاجتماعية. هذا هو موقف ابن خلدون في هذه المسألة الهامة. فلنحاول القاء مزيد من الوضوح عليه.

الشريعة بوصفها وحياً إلهياً تعبر عن معنى مصير الانسان. ولكنها بوصفها وحياً موجهاً الى بشر يعيشون في مجتمع معين، لا بد من أن تهتم بنمط حياة هؤلاء البشر. ومن وجهة مسبقة، يمكن أن ينشأ تعارض ما بين نظام سياسي لا يعرف الوحي ونظام آخر مؤسس على الوحي. فهذا الأخير مبني بحسب جدلية الدنيا والآخرة، بينما يقتصر بناء الأول

---

(١) راجع: غولدزيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام. الفصل الثاني: أ. ج. شاخت: اصول التشريع المحمدي. مختصر لتاريخ الفقه الاسلامي.

(٢) المقدمة، ص٩٩٣، ١٠١٧.

على حاجة تنظيم الحياة الدنيا. وقد لاحظ الفقهاء بجملتهم التعارض بين النوعين من النظام السياسي على صعيد التاريخ الاسلامي والسابق للإسلام. فالخلافة وجملة المؤسسات التابعة لها تمثل في نظر هؤلاء الفقهاء نموذج النظام السياسي العادل. وإذا حالت النزاعات والانقسامات في الجماعة الاسلامية دون تحقيق الخلافة بصورة كاملة، فهذا لا يمنع من بقائها المثال الذي لا يمس والنموذج الذي لا يتبدل، أي النظام الذي بالنسبة إليه يحكم على سائر أشكال التنظيم السياسي للمجتمع. نظرياً، الحكم على الملك الطبيعي، وعلى الملك السياسي، غير قابل للمراجعة والاستئناف. ولكن، عملياً، الأشياء ليست بهذه البساطة. فالملك قد سبق الخلافة، وظل باقياً، بينما تلاشت. على هذه الفكرة، يركز ابن خلدون كل فكره النقدي، ويبرهن أن حكم الشرع على السلطة الدنيوية ليس حكماً مطلقاً، وان التنظيم الاجتماعي للسلطة فرض نفسه في الواقع على التنظيم الذي استمد من الشرع. ففي رأي ابن خلدون، يجب التمييز بين مقاصد الشريعة والشكل الذي تتلبسه. فقد اعتقد الناس إجمالاً أن الشرع يذم الملك والسلطة الدنيوية بدون تمييز أو قيد. ولكن الحقيقة، في رأي ابن خلدون، هي أن الشرع لم يذم الملك في ذاته ولذاته، ولم يمنع من طلبه واستعماله. وإنما ذم إساءة التصرف به والحيد به عن جادة الصلاح والخير، أي أن الذم وقع على الطغيان والاستبداد والجور والاسراف في الإقبال على الملذات واشباع الشهوات بواسطته. مما يعني أن الذم يتعلق بشكل معين من الحكم والسيادة، ولا يتعلق بالملك في نفسه[1]. وعليه، إذا كان الشرع لم يشجب الملك بصورة قاطعة، فذلك لأنه ذو أساس في الطبيعة الانسانية وهو ضروري لقيام الشريعة نفسها. ان الشارع يريد خير

---

(١) المقدمة، ص٥٢٠ - ٥٢١. انظر أيضاً ص٥٤٠.

الانسان، وليس للخلافة أن تزيل اعتباطياً ما يصنعه الانسان طبيعياً لخيره.

لقد طرحت قضية خلافة النبي مشكلات عدة. ومن هذه المشكلات، مشكلة معروفة تهم ابن خلدون بنوع خاص، وهي مشكلة اشتراط القرشية في الرجل المؤهل لخلافة النبي على رأس المسلمين[1]. فالرأي السائد في أوساط المسلمين هو أن اشتراط القرشية إنما كان بهدف استمرار البركة الإلهية الحاصلة للبشر بواسطة النبي وعائلته. ولكن هذا التفسير، في نظر ابن خلدون، لا يدل تماماً على مقصد الشارع. إذ ينبغي البحث عما هو أبعد من البركة، التي لا يجوز انكارها على أي حال، كسبب رئيسي حمل النبي على وضع هذا الشرط، مع العلم أن خطابه موجه الى كافة البشر. ان السبب الحقيقي لاشتراط النسب القرشي هو، بعد السبر والتقسيم، «اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الإلفة فيها»[2]. فما اراده النبي هو مصلحة جماعته التي قضت بأن تكون الرئاسة في قريش لغلبة عصبيتها على سائر عصبيات العرب. وعلى هذا الأساس، لا يبدو اشتراط النسب القرشي في خليفة الرسول مفروضاً على حياة المسلمين من خارج. بل، على العكس، انه يبدو تعبيراً عن احترام الواقع الاجتماعي السابق للوحي. والنتيجة التي يصل إليها ابن خلدون على أساس هذا التفسير هي أن خليفة النبي لم يكن قريشياً إلا بسبب الظروف التي سادت أيام نزول الوحي. وعلى سبيل التعميم، كل رئيس يتولى إدارة شؤون المسلمين ومصالحهم ينبغي أن يتوفر فيه شرط الغلبة الموجود في العصبية المسيطرة كما ينبغي أن يتوفر فيه شرط العلم

---

(١) المقدمة، ص٥٢٣ - ٥٢٤.

(٢) المقدمة، ص٥٢٥.

وشرط الفضيلة وسواها. إذ، وحده، الرجل الذي يتغلب في قومه يقدر على قيادة قومه. ويرد ابن خلدون هذا الواقع الى إرادة الله نفسه. «إنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه.»[١] ويختصر ابن خلدون فكرته في هاتين العبارتين: «لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي».[٢]

يتوسع ابن خلدون، في فصول معروفة، في تطبيق هذه الفكرة العامة. ولكن، حتى لا نستبق الأمور، نكتفي الآن باظهار قيمة هذه الفكرة على صعيد العلاقات بين الأخلاق وعلم العمران.. وفي الواقع، يدرك ابن خلدون تفوق أخلاق الشريعة على أخلاق الفلسفة، ولا يخفي موقفه منها: «العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث»[٣]. ولكن مشكلته ليست في الجانب العقائدي من تلك الأخلاق. إنه لا يطرح نفسه مدافعاً عن نظام معياري، ولكنه لا يستطيع تجاهل الدور الغالب الذي كان لأخلاق الشريعة في التاريخ العربي الاسلامي. ولهذا السبب، نراه يبحث في هذا التاريخ عن العوامل التي هي، بمعنى ما، أبعد من الشريعة، أي العوامل الاجتماعية التاريخية الثابتة التي تواصل تأثيرها عبر مراحل التاريخ الاسلامي في الشرق وفي الغرب. هذه العوامل تحتل الأولوية في نطاق ما يبحث ابن خلدون عن فهمه وتفسيره. وفي الواقع، يتجاوز التفسير التاريخي والسوسيولوجي مستوى الأخلاق من حيث أنه يود أن يكون عودة الى الأشياء نفسها. وبهذا التغيير في المستوى، يتم تخطّي النزاع بين العقل

---

(١) المقدمة، ص٥٢٦.

(٢) المقدمة، ص٥٢٧ من اجل المزيد حول نظرة ابن خلدون الى الخلافة، انظر مقال حسن: «نظرة ابن خلدون في الخلافة». في ندوة الدار البيضاء، ص٢٩ - ٣٩.

(٣) المقدمة، ص٨٧١.

والشرع. فالشرع، من حيث أنه تحقق وتجسد في أشكال الحياة الجماعية في التاريخ العربي الإسلامي، قد أظهر كيفية تآلفه مع الواقع الدنيوي الخارج عن نطاق تأثير الدين. وبهذا التموضع والتجسد أصبح قابلاً للوقوع تحت الاعتبار الذي موضوعه مصير الدول. وهكذا تحول الواجب والحق الى واقعات تصحّ ملاحظتها وضعياً.

كان الماوردي من أشهر المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا تحديد قواعد ومعايير للحكم العادل. وقد وضع كتاب «**الأحكام السلطانية**» من أجل تبيين ما للإمام وما عليه من حقوق وواجبات «توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه»[1]. وقد اعتبر ابن خلدون ان الماوردي استوفى الكلام على نظرية الإمامة من الناحية الدينية. ولذلك، فهو يحيل الى كتاب «**الأحكام السلطانية**» في كل ما يتعلق بمسائل الامامة دينياً[1]. ولكن ابن خلدون، يتناول الإمامة من وجهة أخرى. ولذا لا يتكلم اللغة التي تكلمها الماوردي في حديثه عن الإمامة وتنظيمها ومؤسساتها ووسائلها. وهذا نص يعبّر تعبيراً واضحاً عن قصده ونهجه:

«ان كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع. فليس من غرض كتابنا، كما علمت. فلا نحتاج الى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء. فإن أردت استيفاءها، فعليك بمطالعتها هنالك. وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لتحقيق أحكامها الشرعية. فليس من غرض كتابنا. وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران

---

(١) الماوردي: الاحكام السلطانية، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦، ص٣.

(٢) المقدمة، ص٥٦٦، ٥٧٠، ٦٠٣، ٦١٥.

في الوجود الإنساني»[1].

وهكذا يتم الانتقال من دائرة الأخلاق الى مجال علم العمران بدون إثارة نزاع نظري. هذا النزاع يمكن أن يظهر في نهاية الدراسة السوسيولوجية. لكن ابن خلدون لا يأبه في تأسيسه لعلم العمران للنتائج المترتبة على عمله. وإنه لصحيح أن ابن خلدون أظهر، لما كان في مصر قاضي قضاة المالكية، احتراماً كبيراً لقيمة الفقه الزجرية والتأديبية[2]. ولكنه، في مرحلة كتابة «المقدمة»، كان همه الأكبر توضيح وجهة نظره حتى لا يصطدم مع علماء الدين المتزمتين وأصحاب العقول الضيقة. وفي هذا الاتجاه، لم يتردد في الاعتراف بأوجه الشبه بين وجهة نظره ووجهة نظر مؤلفين معروفين كابن المقفع أو الطرطوشي وسواهما، كما أنه لا يخفي مآخذه على هؤلاء المؤلفين سواء من جهة تحديد موضوع علم العمران أم من جهة البرهنة على المسائل التي عالجوها والإحاطة بها[3]. وفي الحقيقة لم يكن في وسع هؤلاء المؤلفين اكتشاف طريقة التفكير السوسيولوجي. إلا أنهم ساعدوا فكر ابن خلدون على الخروج من إطار التكاليف الشرعية. فالطرطوشي مثلاً كان قد وسّع أفق استقصائه فشمل شعوب العصور السابقة للاسلام، فضلاً عن الشعوب الاسلامية، ووضع تمييزاً مستوحى من خصائص الحياة السياسية لهذه الشعوب بين «الأحكام» المبنية على قواعد عقلية غير مبرهنة و«السياسات» المبنية على روح العدل والتضامن الاجتماعي[4]. فإذا

---

(١) المقدمة، ص٦٠٣.

(٢) التعريف، ص٢٧٣ - ٢٨٠، محسن مهدي: المرجع المذكور، ص٥٥ - ٥٦، محمد ابو زهرة: «ابن خلدون والفقه والقضاء». في اعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ص٦١٤ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

(٤) الطرطوشي: سراج الملوك، طبعة بولاق ١٢٨٩ هـ، انظر ايضاً: علي الوردي: المرجع المذكور، ص١٩٢ - ١٩٦.

كان مأخذ ابن خلدون صحيحاً، فإنه لمن الصحيح أيضاً أن هذا التمييز قد لعب دوراً مهماً في عملية ردّه للكلام على السياسة الى دراسة للسياسة كظاهرة اجتماعية. كان ابن خلدون يعرف بالتجربة حقيقة السياسة والواقعات السياسية. بيد أنه كان يحتاج الى استيعابها في النسق العام لفكره. وقد وجد بعض الفائدة في عقلانية الفلاسفة دوغماتية الفقهاء وفي تجريبية الوعّاظ الأخلاقيين. إلا أنه وجد أيضاً أن هذه كلها غير كافية لتعقل السياسة والإحاطة بها. فالوجهة النظرية المؤهلة للتأليف بين مختلف المعطيات العينية والمجردة وبلورتها في شكل نسق شامل هي الواقعية السوسيولوجية. وهذا يعني أن الواقعية السوسيولوجية التي اعتمدها ابن خلدون إنما جاءت نتيجة تفاعل وتوازن بين السياسي المحنك الخارج بدون أوهام من حلبة السياسة، والفيلسوف الناقد للفلسفة، والمتفقه المستقيم والمؤرخ المنفتح على آفاق التاريخ العالمي.

وفي ختام هذا التحليل، يبقى علينا أن نبدي ثلاث ملاحظات. الأولى منها تتعلق بتعريف علم التاريخ وصلته بالاخلاق. وفي الواقع، نفهم الآن، في ضوء التحليلات السابقة، سبباً من أسباب غنى التعريف الذي يقدمه ابن خلدون لعلم التاريخ. فالثقافة الفقهية الاجتماعية التي تمتع بها كانت حاضرة ومؤثرة في صياغته للقواعد الواجب اتباعها وفي تصوره للمادة التاريخية التي يجب معالجتها في علم التاريخ. فالتقاليد والعادات والنظم والسير والمذاهب، والفروق أو التشابهات بين الشعوب والأجيال، ونشوء الدول وتطورها وتحول الظاهرات العمرانية، هذا جميعه يدخل في موضوع علم التاريخ وقد تحول الى علم العمران. فكأن علم العمران عند ابن خلدون جاء استجابة لحاجة تاريخ كان يبحث عن معرفة نفسه وكيفية نموه وتطوره.

وتنطوي هذه الملاحظة على تعيين للحدود الزمانية والمكانية للواقع التاريخي الذي حاول ابن خلدون تعقله وتفسيره. وفي الواقع، يميز ابن

خلدون في مجرى التاريخ العام للبشرية حقباً أو انقلابات أربعً. «وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد الى ما يجانسها أو يشابهها، والى ما يباينها أو يباعدها. ثم جاء الاسلام بدولة مضر، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى، وصارت الى ما أكثره متعارف لهذا العهد؛ يأخذه الخلف عن السلف. ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزهم ومهدوا ملكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال. فذهبت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد، نسي شأنها وأغفل أمرها»[1]. في الكتابين، الثاني والثالث، من «كتاب العبر»، يروي ابن خلدون، بتفاوت، أخبار هذه الانقلابات الأربع. إلا أنه، في «**المقدمة**» يركّز تأمله على الحقبة العربية الاسلامية، أو بتعبير أدق، على الحقبتين الأخيرتين. وما الأمثلة التي يلجأ إليها من تاريخ الفرس والأمم القديمة الأخرى، في مواضع متفرقة، سوى شواهد لدعم أفكاره المستمدة من تاريخ العرب والبربر، وهو تاريخ تجري فصوله في إطار جغرافي واضح الحدود إجمالاً. وبحسب التقسيم المعروف في ذلك الزمان لأقاليم الأرض، فإن هذا الاطار الجغرافي يبدو أفضل من غيره، إذ أنه يمتد على الأقاليم الثلاثة المتوسطة من أصل الأقاليم السبعة المعتبرة عند الجغرافيين. ويلاحظ ابن خلدون أن معظم الانجازات الحضارية في تاريخ الانسان قد ظهرت في هذه الأقاليم المتوسطة المعتدلة التي تتطابق مع عالم البحر

---

(١) المقدمة، ص٢٥٢ - ٢٥٣.

المتوسط وما يكمله شرقاً. فهو يدرك الحدود الزمانية والمكانية لمادة تأمله، ويعتقد أن أفضل ما في تاريخ الانسان موجود داخل تلك الحدود[1].

٢ - نظام المجتمع

من الأقوال المبتذلة القول بأن المجتمع أو الاجتماع الإنساني ضرورة طبيعية. فقد قال الفلاسفة وكرروا هذا القول. وابن خلدون يعرف ذلك[2]. فالانسان محتاج، من أجل المحافظة على نفسه، الى التعاون مع أبناء جنسه لتأمين ما هو ضروري للبقاء ولردّ العدوان من الحيوان[3]. وقد اختلف المفسرون في تقدير هذه الفكرة الانطلاقية في علم العمران الخلدوني. فبعضهم مرّ عليها بسرعة، وبعضهم رأى فيها أساس نظام الحاجات الذي ربما استخدمه ابن خلدون كنموذج لصياغة تصوراته السوسيولوجية. ولكن يبدو لنا أن جميع المفسرين لم ينتبهوا لناحية رئيسية في هذه الفكرة، وهي استلزام الضرورة الطبيعية للإجتماع لتنظيم يشمل الأفراد المتعاونين. ولقد حاول أرسطو، في مطلع كتاب «السياسيات»، أن يبين أسبقية المجتمع ككل بالنسبة الى الأفراد والعائلات التي يتألف منها المجتمع. إلا أن محاولته تندرج في إطار تصور عام لنشوء الدولة من تجمع عناصر متراتبة طبيعياً، وهذا التصور يحمله على الانتقال بسرعة من مستوى الملاحظة السوسيولوجية الى فحص مختلف أنواع السلطة والحكم التي من شأنها أن تجيب عن سؤاله الأساسي حول أفضل النظم السياسية الممكنة في الواقع. وكذلك حاول المفكرون المحدثون، من أمثال روسو وماركس ودوركهايم، أن يعيّنوا أصولاً أخرى للطابع الكلي للمجتمع. واختلفوا طبعاً فيما بينهم.

---

(١) المقدمة، ص ٣٣٤.

(٢) المقدمة، ص ٢٧٢.

(٣) المقدمة، ص ٢٧٣.

إلا أنهم أكدوا جميعهم ضرورة البحث عن أصل للوجود الجماعي من حيث هو كل منظم. أما ابن خلدون، فإنه كالفارابي لا يخصص أي بحث، ولا يعطي أي إشارة حول مسألة الأصل هذه. أكثر من ذلك، إنه لا يهتم إلا نادراً بالتحليل الميكرو - سوسيولوجي، ولا يهتم إجمالاً بمسألة أنماط التجمع وأشكال الترابط التعاوني. ففي نظرته العامة، لا يترك الوعي بواقع المجتمع الشامل متسعاً لاعتبار ظاهرات ثانوية كظاهرة العائلة. الواقع الاجتماعي مدرك عنده، رأساً، كواقع كلي معقد التركيب.

ويبدو هذا الادراك بصورة أولية من خلال مفهوم العمران، بتعدد جوانبه واتساع محتواه. فالعمران هو ذلك الواقع الطبيعي الاجتماعي الذي تظهر فيه وتزول الظاهرات العامة والواقعات الجزئية المفردة في حياة الانسان، من أحوال التوحش والتصارع الى أحوال التحضر والتفنن في العلوم والفنون والصنائع، هو ذلك الواقع الذي تنشأ الدول فيه وتموت، ويتوالى فيه تتابع الأجيال ويتشكل التاريخ. إنه واقع كلّي مترابط الأجزاء ترابطاً عضوياً، وهو يفرض نفسه بهذه الصفة في حقل الملاحظة. فالتحليل الماكرو - سوسيولوجي وحده يصلح لدراسته. وهذا التحليل هو بالفعل ما يطبقه ابن خلدون في الباب الثاني والباب الثالث والباب الرابع والباب الخامس من «المقدمة». وان سوء تقدير هذه الوجهة هو ما حمل مونيه على الزعم «أن آراء ابن خلدون الاجتماعية ليست مرتبة في نظام»[1]، وما جعل الدكتور علي الوردي يقول أن «المقدمة» «غير منسقة أو مرتبة في نظام أعد سابقاً. وكثيراً ما نرى فيها تكراراً مملاً ومفارقات غير مستساغة. وهذا يدل على أن ابن خلدون كتبها عجلاً تحت تأثير فيض الخاطر»[2]. وفي الواقع، إنه

---

(١) مونيه: دراسات سوسيولوجية حول افريقيا الشمالية، ص٢.

(٢) علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص١٥٣

من الصعب الموافقة على هذين الحكمين. فبالرغم من التكرار الكثير (وبعض هذا التكرار ذو معنى عميق)، ومن بعض التعديلات التي أجراها المؤلف على نصّه الأصلي، في أثناء إقامته في مصر، فإن «المقدمة» كتاب متقن التركيب في بنيته العامة[١]. وليس التعقيد الذي فيه سوى انعكاس للتعقيد الذي في الواقع المدروس. وفي الحقيقة، لا يمكن للناظر المدقق أن يقرأ ابن خلدون دون أن يلاحظ الجهد الهائل الذي بذله في بلورة أفكاره وتقديمها للقارىء. فالاستقصاءات والمقارنات والتعليلات مكثفة ومترابطة ومنسقة في نص «المقدمة» بحيث يجوز الشك، ولو قليلاً، في المدة (خمسة أشهر) التي يقول إنها كانت كافية لوضعها في صياغتها الأصلية.

وثمة نقطة أخرى ينبغي أن نشير إليها ههنا. فالتعريف الكلاسيكي للانسان بأنه حيوان ناطق وحيوان سياسي باق على ازدواجيته عند ابن خلدون. إلا أنه يحمل طابعاً غير موجود عند القدماء. وإذا أخذنا أرسطو، على سبيل المثال، لوجدنا أن عنصري التعريف المذكور غير موصولين فيما بينهما من زاوية الملاحظة السوسيولوجية. ان وجهة نظر أرسطو وجهة فلسفية، ولذا لم يكن الفصل بين الانسان والحيوان في نظره سوى فصل فلسفي يمكن أن يشكل أساساً لتأملات حول غايات الطبيعة الانسانية. ولهذا السبب، ذهب أرسطو الى أن النطق والأخلاق هما ركنا الحياة الاجتماعية[٢]. أما ابن خلدون، فإنه يشدّد كثيراً على دور الفكر في الفارق بين حياة الانسان وحياة الحيوان[٣]. غير أن تشديده يندرج في سياق وجهة يغلب فيها الاعتبار السوسيولوجي على الاعتبار الفلسفي. فالانسان يعيش في حالة اجتماعية،

---

(١) راجع رأي ف. روزنتال، في مقدمة ترجمته الانكليزية المهمة لنص «المقدمة».

(٢) ارسطو: السياسيات، الكتاب الأول، ١٢٥٣أ.

(٣) المقدمة، ص ٢٧٠، ٢٧٣، ٩٠٩، ٩٢٤، ٩٨٤.

ليس فقط استجابة لحاجة أساسية أو غريزة تجمعية، وإنما أيضاً بالروية. فهو يفكر في حاجاته وفي الحلول المناسبة، وتفكيره هذا يترك أثراً على مختلف أصعدة الحياة الاجتماعية. وبطبيعة الحال، لا ينبغي طلب أكثر مما كان في استطاعة ابن خلدون أن يعطي. إنه يرى كمراقب اجتماعي تدخل الفكر في الحياة الاجتماعية ويسجل دوره وأهميته في تنظيم الحياة السياسية وفي حركة اختراع الصنائع واستنباط العلوم والفنون. وقيامه بذلك لا يهدف الى تبيين وظيفة الحرية في الوجود الاجتماعي بل يهدف الى كشف جانب من جوانب الكل الاجتماعي المنظم. ولا شك في أن مبادرة الفكر لا تستطيع أن تظهر ساطعة فوق تراكمات الواقعات الموضوعية. إلا أن هذا لا يعني انعدامها. فإذا كان ثمة محددات طبيعية واجتماعية لا يستطيع الانسان تجنبها أو إزاحتها، فإن هذه المحددات لا تؤثر في الحياة الاجتماعية بصورة مطلقة. ان تأثيرها يمر عبر توسط الفكر والروية، دون أن يعني هذا التوسط أن الفكر يتحكم بردة فعل الانسان على تلك المحددات. فأهل البدو يستطيعون الخروج من حالة البداوة كلما سنحت لهم الظروف، لكنهم لا يفعلون دوماً بسبب هذا الاعتبار الاقتصادي أو ذاك الاعتبار الأخلاقي. ان الكل الاجتماعي أوسع من قدرة الفكر على قيادة حركته. وهو يتغير بكليته بدون أن يسمح للمبادرات الفردية الكبرى التي تظهر بين الفينة والأخرى بأن تؤثر تأثيراً عميقاً في مجرى تغيره. وهذا كله يعني أن ابن خلدون توصل، من خلال مراقبته الدقيقة الشاملة لحياة أهل البدو وأهل الحضر ومقارنته بين أحوال شعوب عدة، الى تصور نظام لتركيب المجتمع يأخذ بعين الاعتبار توسط الفكر والروية، لكن فقط على الصعيد السوسيولوجي. فما هو ذاك النظام؟

كل مجتمع شامل يقوم على بنية تتألف من ثلاثة محددات رئيسية

وهي المحدّد الاقتصادي والمحدد السياسي والمحدد الثقافي. تلك هي، على ما يبدو لنا، القضية الأساس في فكر ابن خلدون السوسيولوجي. وفي الواقع، كلما تكلم ابن خلدون على العمران وعوارضه الذاتية، يذكر بصورة صريحة هذه المحددات الثلاثة. في التمهيد العام لكتاب «العبر»، يعيّن موضوع الكتاب الأول الذي هو «المقدمة»، فيقول: «الكتاب الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب»[1]. وفي خاتمة التمهيدات الخاصة بالكتاب الأول، أي «المقدمة»، يقول: «نحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك»[2]. وبعد ذلك، يحدّد أبواب بحثه في العمران ويرتبها، فيجعل موضوع الباب الأول «العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض»، وموضوع الباب الثاني «العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية»، وموضوع الباب الثالث «في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية»،وموضوع الباب الرابع «العمران الحضري والبلدان والأمصار»، وموضوع الباب الخامس «الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه»، وموضوع الباب السادس «العلوم واكتسابها وتعلمها»[3]. ولا يفوته بعد هذا الترتيب أن يشير بدقة الى تبريراته. «وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد. وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش، فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه

---

(١) المقدمة، ص٢١٣.

(٢) المقدمة، ص٢٧٠.

(٣) المقدمة، ص٢٧١.

ببعض الوجوه ومن حيث العمران »[1]. وفي مواضع أخرى، يضيف توضيحات أخرى. ومهما يكن من أمر، فإن فكره يشتمل على تصوّر واضح للمحددات الثلاثة المذكورة ولعلاقات التفاعل فيما بينها.

المحدّد الاقتصادي. - إن البدء بالمحدد الاقتصادي لا يعني أننا نتبع تياراً معروفاً في الفكر الاجتماعي المعاصر، وإنما يعني إننا نتقيد بمعطيات فكر ابن خلدون نفسه. ففي «المقدمة»، يشغل الاقتصاد من حيث هو بعد من أبعاد الواقع الاجتماعي مكاناً مهماً جداً. ونحن نتناوله هنا من هذه الجهة. وعليه، نعتبر أن أفكار ابن خلدون الاقتصادية بالمعنى الحصري الاختصاصي ليست داخلة في موضوع بحثنا[2].

كل مجتمع يعيش في بيئة جغرافية معينة. هذه حقيقة بديهية، تبدو لفرط وضوحها حقيقة مبتذلة. إلا أنها مع ذلك قد تكون غير مفهومة على وجه الصواب من جهة الصلة الحقيقية بين المجتمع والبيئة. فالمناقشات لا تزال قائمة في أوساط العلماء الجغرافيين والاجتماعيين حول طبيعة ردة فعل الانسان على البيئة المحيطة به. فلا غرابة إذن في إثارة ابن خلدون لهذه المسألة من وجهة نظره الخاصة. ولكن، لفهم رأي ابن خلدون في هذه لمسألة، ينبغي اعتبار حالة العلم الجغرافي في عصره. فقد كان الجغرافيون آنذاك يميزون ثلاثة أنواع من المناخ: الحار والمعتدل والبارد. ويأخذون بعين الاعتبار إجمالاً درجة حرارة الهواء ونظام الرياح والعلو عن سطح البحر وطبيعة الاقليم العامة. وقد

---

(١) المقدمة، ص ٢٧١.

(٢) حول افكار ابن خلدون الاقتصادية، يمكن مراجعة الدراسات الآتية:
- ر. مونيه: دراسات سوسيولوجية حول افريقيا الشمالية (الفصل الثاني)؛
- صبحي محمصاني: افكار ابن خلدون الاقتصادية ،
- م. نشأت: ابن خلدون مفكر اقتصادي رائد.
- م. مراد: «ابو الاقتصاد، ابن خلدون» في اعمال مهرجان ابن خلدون،
- ب. عطا الله: فكر ابن خلدون الاقتصادي.

انطلق ابن خلدون من هذه المعلومات. إلا أنه لم يجعل منها المرجع الوحيد لتفسيراته الاجتماعية[1]. ففي رأيه، ان المناخات الحارة والباردة لا تساعد على ازدهار الحياة العمرانية والفكرية. ومن تأثيرها على الانسان، جسماً ونفساً، يذكر بعض الأمثلة. إن لون الجلد ناتج من المناخ وهو يتغير بتغير الهواء والمناخ. ويذهب ابن خلدون الى أن تغير اللون يكون تدريجياً وينتقل التغير بالوراثة. «وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف الى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسودّ ألوان أعقابهم. وفي ذلك دليل على ان اللون تابع لمزاج الهواء»[2]. ويلاحظ ابن خلدون أيضاً تأثير المناخ والهواء في أخلاق البشر وتصرفاتهم. ففي البلاد الحارة، يغلب على الأخلاق «الخفة والطيش وكثرة الطرب»[3]، بسبب تأثير البيئة، لا بسبب ضعف في الدماغ أو في العقل[4]. وفي البلاد الباردة، يغلب على العكس الانقباض والتروي والنظر في العواقب. ولا يكون النسب والعرق سبباً لبعض الخصائص إلا حيث تكون القبائل قد حافظت على نقاوتها. وهذا قليل جداً. ويذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك، فيحاول تبيين أثر الخصب والقلة، وكثرة الأكل والجوع، في نفسية الناس ومزاجهم. فيقول ان الأغذية الدسمة المسببة للسمنة تؤدي الى انخفاض نشاط الجسم والفكر، والى الابتعاد عن الدين وأعمال العبادة

---

(١) المقدمة، ص٢٧٥ وما بعدها، ٣٣٠ وما بعدها. راجع ايضاً: سيد محمد بدوي: «المورفولوجيا الاجتماعية...» في اعمال مهرجان ابن خلدون وخاصة ص١٨٨ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص٣٣٤.

(٣) المقدمة، ص٣٣٦.

(٤) المقدمة، ص٣٣٧.

وعن التشدد في ممارسة الفضيلة. بخلاف الجوع والأغذية الجبلية أو البدوية التي تؤدي الى قوة الجسم ورشاقة الفكر والاقبال على الفضيلة. وباختصار، تؤثر البيئة الجغرافية في حياة الجماعات البشرية، في الأبدان والأمزجة والأخلاق، تأثيراً عميقاً. إلا أن تأثيرها ليس تحتيماً صارماً، إذا استثنينا حالة بعض البدو الذين يسكنون القفار البعيدة!

هذا التصور لتأثير البيئة الجغرافية على المجتمع يحقق بعض التقدم بالنسبة الى التصورات السابقة، ولا يقع في تطرف من نوع التطرف الذي توحي به بعض عبارات مونتسكيو. عند أفلاطون وأرسطو، الادراك واضح للعلاقة بين المناخ وأنواع الحكومات. وعند أبقراط. التعبير عن تأثير المناخ في حياة البشر النفسية والفيزيولوجية بلغ حداً عالياً من الدقة والضبط. «ان سكان المناطق الجبلية العالية عن سطح البحر، الصخرية والمشتملة على مجار مائية كافية، حيث يبلغ تغير الطقس بحسب الفصول مدى كبيراً، يكونون في الغالب ذوي أجسام متينة البنية ومزاج أميل الى الشجاعة والصلابة. وأما سكان المناطق المنخفضة، المليئة بالمستنقعات، المعرّضة للهواء الحارّ أكثر مما هي معرّضة للهواء البارد، وتكون فيها مياه الشرب غير لذيذة، فإنهم يكونون ذوي أجسام بدينة ولون غير صاف، ويغلب فيهم المزاج الصفراوي. ولا تكون الشجاعة والصلابة من صفاتهم الفطرية، وإنما يستطيعون تنميتها بواسطة مؤسسات معينة. وعلى العموم، يلاحظ أن جسم الانسان وطبعه يتغيران بحسب طبيعة البلاد.»[١]. ويذهب مونتسكيو الى أبعد من ذلك بكثير، ويعترف للبيئة الطبيعية بتأثير كبير على أخلاق البشر وطباعهم وقوانينهم. وعبارته الشهيرة: «ان تأثير المناخ أول التأثيرات جميعاً»[٢] واضحة الدلالة بالرغم من

---

(١) نص لأبقراط ذكره أرنولد توينبي في كتابه. «التاريخ»، باريس، ١٩٥١، ص٦٩.

(٢) مونتسكيو: روح الشرائع، ص١٦.

التأويلات المختلفة الممكنة لها. آما رأي ابن خلدون في هذه المسألة، فإنه يبدو معتدلاً متوسطاً. فهو يعترف بأهمية التأثيرات المناخية، ويشير في الوقت نفسه الى ردة فعل الانسان على الشروط الطبيعية لحياته. وهذه الردة متغيرة، إذ أنها يمكن أن تصل الى البيئة نفسها، كما انها يمكن أن تبقى في حدود بنية الجماعة. ففي العمران البدوي، مثلاً، لا يساعد تأثير المناخ وما يفرضه من نظام معيشة على تكوين ردة فعل تحويلية. وذلك بخلاف العمران الحضري الذي يفسح في المجال للرد على تأثير الشروط الطبيعية، مباشرة أو مداورة، كما يحصل في عملية اختطاط المدن[1]. وهذا يعني انه لا يوجد علاقة سببية وحيدة الاتجاه بين البيئة وحياة الجماعات البشرية. وتحليل الجوانب الأخرى للمحدّد الاقتصادي كفيل بإظهار المزيد من تعقيدات الواقع.

البيئة الطبيعية وردة المجتمع عليها تشكّلان حدود ما يشتمل عليه تصور رئيسي في فكر ابن خلدون، ألا وهو تصور المعاش. وفي الواقع، تجتمع في هذا التصور كل الأساليب والوسائل التي يستعملها الانسان لتأمين بقائه على قيد الحياة، وتلتقي فيه كل الجهود، البدائية والمتطورة، التي يبذلها الانسان في علاقته مع الطبيعة وفي علاقته الاقتصادية مع أخيه الانسان. فالجماعة الواحدة من الجماعات البشرية تسعى الى تحصيل معاشها بعمل الزراعة أو بتربية الحيوان أو بالصيد أو بعمل الصناعة أو بواسطة أعمال التبادل. فالزراعة وتربية الحيوان والصيد والصناعة والتجارة، جميعها تدخل في نطاق تصور المعاش[2]. ومع تقسيم العمل وإزدياد عدد الناس، يتصاعد تعقد العلاقات الاجتماعية وتتأثر بذلك حياة الجماعة كلها. ووفرة المواد الاقتصادية مرتبطة بالمعطيات الطبيعية وبعدد السكان. ولا ريب في أن الزراعة

---

(١) المقدمة، ص٨٣٧ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص٨٩٨ - ٩٠٠.

هي النشاط الاقتصادي الأولي في العمران الحضري، ولكن الصناعة نشاط مهم، إذ أنها تدفع الى مزيد من التمايز بين الجماعات وبين أفراد الجماعة الواحدة، وتضاعف الانتاج والثروة الاجتماعية. «كثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه»[1]. ولكن الثروة الاجتماعية، كما يلاحظ ابن خلدون، يمكن أن يكون ازديادها سبباً لمضاعفات خطيرة في حياة العمران. فالثروة الزائدة تؤدي الى التفنن في أساليب المعاش والى الترفه، وتوصل في النهاية الى فساد الأخلاق والانحلال النفسي والخلقي، كما أنها يمكن أن تكون سبباً لمغامرات وتقلبات خطرة على الحياة التجارية، أو سبباً لإهمال الحكام للشؤون العامة، أو سبباً للحروب التي تهدف الى السيطرة وإشباع الشهوات. أي أن الثروة الاجتماعية المتزايدة تسهم في إحداث الخلل حيث يبدو أن الإزدهار قائم على أسس متينة. ولا يظهر شيء من هذا التشابك بين نتائج كثرة العمران على صعيد المجتمع الذي يعيش بمصادر ثروة محدودة. فالقرى وأهل الجبال عموماً لا يعرفون الترف الموجود في الأمصار الكبيرة وفي المدن الواسعة، لأنهم لا يعرفون أسبابه، وبالتالي فهم بعيدون عن نتائجه. وهكذا يرى ابن خلدون أن العلاقات الانتاجية والعلاقات الاجتماعية مترابطة فيما بينها ترابطاً عميقاً، كماً ونوعاً. عندما يستتب أمر الدولة وتصبح في مأمن من الاعداء ومن الفتن، تنطلق حاجات الجماعات البشرية ونشاطاتها بصورة كثيفة. وشيئاً فشيئاً، تتضاعف هذه النشاطات وتلك الحاجات، وتزدهر الفنون والصنائع والعلوم، وتتشعب الأحكام والقوانين لترافق نموّ العمران وتشعب مرافقه وتغير عوائده. وبصورة عامة، ترتبط النشاطات الاقتصادية في العمران بالشروط الطبيعية وبالحالة الاجتماعية السياسية. وعلى العكس أيضاً، ترتبط حالة العمران الاجتماعية النفسية

---

(١) المقدمة، ص ٨٦٨.

والاجتماعية السياسية بحاله نشاطاته الاقتصادية.

هذه اللوحة العامة التي استخلصناها من تحليلات ابن خلدون الاقتصادية الاجتماعية موجودة بصورة ضمنية في العبارة التي يضعها ابن خلدون في بداية تحليلاته السوسيولوجية: «ان اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[١].

وفي الواقع، لقد حظيت هذه العبارة بشهرة واسعة، وجرى التقريب بينها وبين عبارة كارل ماركس التي تفوقها شهرة: «ان نمط انتاج الحياة المادية يحدد على العموم عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية»[٢]. وفي الحقيقة، لا تترك أوجه الشبه بين فكرة ابن خلدون وفكرة ماركس مبرراً للإعتراض على المقارنة بينهما. ولكن، لا يجوز الاعتماد على أوجه الشبه المذكورة والذهاب الى أن ابن خلدون رائد للمادية التاريخية[٣]. إذ أن ما يعنيه ابن حلدون لا يتطابق جوهرياً مع ما يعنيه ماركس، والعلاقة بين نمط انتاج الحياة المادية ومظاهر الحياة الاجتماعية ليست هي نفسها عند المفكرين. فكرة ماركس أدق، بينما فكرة ابن خلدون أوسع. وماركس يفكر في حتمية اقتصادية لا يفكر ابن خلدون فيها. يتحدث ابن خلدون عن الاختلافات بين الأجيال في أحوالهم. والأجيال هي ما يعنيه حيث يقول: «ان أجيال البدو والحضر طبيعية»[٤]، أو حيث يقول: «ان جيل العرب في الخلقة طبيعي»[٥]. ويتحدث ماركس عن البناء

---

(١) **المقدمة**، ص٤٠٧.

(٢) وردت هذه العبارة في تمهيد كتاب «**نقد الاقتصاد السياسي**» الذي وضعه ماركس. عام ١٨٥٩. وتجدر الاشارة الى انه توجد بعض الاختلافات بين ترجماتها، سواء في الفرنسية او الانكليزية او العربية.

(٣) راجع على سبيل المثال، ساطع الحصري: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ص٢١٠، ايف لاكوست؛ المقال المذكور سابقاً، ص٢٠.

(٤) **المقدمة**، ٤٠٧، ٤٠٩.

(٥) **المقدمة**، ص٤٠٩، ٤١٣.

الاجتماعي ككل، مميزاً بين البنية التحتية والبنية الفوقية، جاعلاً الثانية تابعة للأولى. بعبارة أخرى، إذا كان ابن خلدون يرى سبب الاختلاف بين أحوال البدو وأحوال الحضر في طريقة تحصيل المعاش، فإنه لا يرى في العمران البدوي وفي العمران الحضري بنية تحتية وبنية فوقية، ولا يزعم أن جميع مظاهر العمران، البدوي أو الحضري، تابعة لطريقة انتاج الحياة المادية. كان ماركس يفكر في رأسمالية القرن التاسع عشر، وتفكيره في المجتمع الرأسمالي قاده الى ردّ الأحوال الاجتماعية والسياسية والفكرية في المجتمع الى البنية التحتية. وكان، في الأساس، مفكراً ثورياً، يعمل لتغليب الطبقة العاملة على الطبقة البورجوازية. أما آفاق الفكر الخلدوني، فإنها مختلفة تماماً. فلا شيء فيها يسمح بتفسير نزعة «**المقدمة**» العامة في اتجاه المادية التاريخية، لا الأصول الفلسفية ولا الآراء الاقتصادية ولا الوجهة العامة في النظر الى التاريخ. ان ملاحظة ابن خلدون تدل على إدراك عميق لأهمية الاقتصاد في الحياة الاجتماعية[١]. إلا أنها لا تستلزم ولا تهدف أبداً الى ردّ الظاهرات الاجتماعية الى سلسلة واحدة منها.

أن فكر ماركس الاجتماعي ينطوي على إنكار للسياسة كمحدّد مستقل في الحياة الاجتماعية، بينما لا يعترف فكر ابن خلدون بأولوية مطلقة للاقتصاد في الحياة الاجتماعية. ففي حياة المجتمع ككل، الاقتصاد محدّد رئيسي، ولكنه ليس المحدد الرئيسي الوحيد. وذلك عائد الى أن بعض أسباب النشاط الاقتصادي، من كثرة العمران وتزايد السكان، متعلق بتطور الدولة وسياسة القائمين بها. ففي رأي ابن خلدون، يحدث نشاط كثيف في مرحلة ولادة الدولة وتأسيسها

---

(١) في هذا الصدد، يقول أروين روزنتال: «كان ابن خلدون أول مفكر في القرون الوسطى رأى أهمية الاقتصاد في السياسة وفي مجمل حياة أي مجتمع منتظم في دولة، **الفكر السياسي**... ص٩٠ وهامش صفحة ٢٦٤.

يكون من نتائجه ظهور إزدهار عام في العمران. ولكن تطور الدولة لا يلبث أن يعرقل حركة هذا الازدهار، إذ تتزايد النفقات بسبب طلب الجاه وحياة الترف، مما يتطلب زيادة الضرائب بصورة مستمرة وينعكس سلبياً على حركة الانتاج والتجارة[1]. وبالطبع، يمكن الاعتراض على هذا والقول بأن تطور الدولة لا يسير كما يسير إلا لأن الاقتصاد يسمح بذلك. وفي الحقيقة، لا نرى ابن خلدون يرفض هذا الاعتراض رفضاً قاطعاً، ومع ذلك نراه يتمسك بقوة بفاعلية السياسة. ففي رأيه، العوامل المحددة للنظام الاجتماعي هي عوامل مترابطة بشكل عام، ولكن عمق تأثير الواحد منها يختلف بحسب أطوار الدولة.

المحدّد السياسي. إن دراسة السياسة كمحدد من محددات الواقع الاجتماعي أصعب بدون ريب من دراسة الاقتصاد. فالحكم السياسي ظاهرة شديدة التعقيد والالتباس، وهي موضوع دراسة لعلوم عدة متباينة في الاتجاه والمنهج. واعتبارها في ذاتها، من الوجهة السوسيولوجية، يستلزم تخلياً عن كل نظر معياري واستعداداً متيناً للتعرف على تعقيدات جوانبها. ولا شك في أن ابن خلدون يعي صعوبة اعتبار السياسة من الوجهة السوسيولوجية. إلا أنه يعي في الوقت نفسه المكانة العالية التي يتمتع الحكم بها في الحياة الاجتماعية. ولذلك فهو يعقد له أطول باب في «**المقدمة**». وفي الواقع، يتوسع ابن خلدون في تناول ظاهرة الملك والسلطان من الوجهة الموضوعية المجردة من الاعتبارات المعيارية أو العملية، ويدرس أصول الدولة ونشأتها وأطوارها واستمرارها وتفككها، وتفاعلها مع جميع ظاهرات الواقع العمراني الشامل. وليست تحليلاته في هذا الباب خالية من بعض الالتباس أو من بعض الازدواجية، بسبب تعدد الزوايا التي ينظر في السياسة من خلالها. ولكن، بالرغم من هذا يتضح من مجمل «**المقدمة**»

---

(١) **المقدمة**، ص٦٦٨ - ٦٦٩، ٦٩٦ - ٦٩٧، ٨٣١.

ان ابن خلدون يعتبر السياسة بعداً أصيلاً، لا يرتد الى سواه، من أبعاد الواقع العمراني، ينشأ فيه جملة من الحادثات التي تتحوّل في تفاعل دائم مع الكل الاجتماعي، ويتغير من حيث الشكل والقوة، ويخضع في نهاية الأمر للمصير العام الذي يخضع له مجرى العمران.

ان أصل ظاهرة الحكم السياسي، في رأي ابن خلدون، موجود في طبيعة الانسان الحيوانية وفي طبيعة الاجتماع. فالطبيعة الحيوانية تنطوي على ميل الى العدوان والقهر والتغلب، وطبيعة الاجتماع تتطلب التعاون وتنظيم العلاقات بين الناس. ومن هنا، فإن البشر مضطرون، من أجل تجنب حالة الفوضى والهرج الدائم، الى تسليم أمرهم للرجل الأقوى في الجماعة، أي للرجل القادر بقوته المادية والمعنوية على فرض الأمن والنظام وعلى تدبير مصالح الجماعة[1]. فالسلطة التي يتمتع بها هذا الرجل مبنية على استعدادات وضرورات طبيعية تظهر مع نشوء حالة الاجتماع. فهي إذن ظاهرة طبيعية اجتماعية[2]. ويبقى صاحب السلطة مجرّد حكَم طالما استمرت حياة الجماعة في الحالة البدائية البدوية. ولكن، عندما يتغير نمط حياة الجماعة، يتغير دور صاحب السلطة. فالانتقال من معيشة البدو الى معيشة الحضر، وانتظام العمران في دولة، والصنائع والتجارة والغنى والتفنن في أساليب الحياة، كل هذا يؤثر في الدور الذي يضطلع به الحاكم وينقله من طور الى طور. وعلى وجه العموم، يمر الحكم السياسي في خمسة أطوار[3]. الطور الأول هو «طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها.

---

(١) المقدمة، ص٢٧٤ - ٢٧٥، ٤٨٠.

(٢) يلاحظ ساطع الحصري بحق ان تصور أصل السلطة السياسية عند ابن خلدون يقع في منزلة بين تصور ارسطو وتصور هوبس له. (دراسات، ص٢٨٢).

(٣) المقدمة، ص٤٩٣ - ٤٩٦.

فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية». والطور الثاني هو طور تمتين الحكم والانفراد به. «ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه». والطور الثالث هو قمة أطوار الدولة. فهو «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت،...». وفي هذا الطور، يبلغ الازدهار أوجه، بسبب الأمن في الداخل وفي الخارج وبسبب التوازن بين سياسة الجباية وسياسة الانفاق. أما الطور الرابع، فإنه نتيجة مباشرة لأحوال الطور السابق. إنه «طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه... مقلداً للماضين من سلفه». وسيطرة التقليد تعني بداية الشيخوخة والهرم ودخول الدولة في طورها الأخير الذي هو طور طروق الخلل إليها في الجند والمال، بسبب سياسة التبذير والإسراف وعدم إحكام التدبير». وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن... الى أن تنقرض». وفي هذه الأطوار الخمسة، يتبع الحكم السياسي خطاً دائرياً لا يغيب عنه تأثير الحالة الاقتصادية والحالة الفكرية العامة، ولكنه يحتفظ بخصوصية تكوينه وفاعليته في مصير العمران. مما يعني أن الحكم السياسي له منطق خاص به.

ليس من الصعب توجيه الاعتراضات الى هذا التصور للدور السياسي[1]. ولكن ينبغي عدم إغفال نقطتين. ان تصور ابن خلدون للدور السياسي مستوحى من تاريخ معين، وهو ينطوي على حقيقة عامة

---

(١) راجع ملاحظات الدكتور عبد العزيز عزت في بحثه المنشور في «اعمال مهرجان ابن خلدون» ص٥٤ وما بعدها.

لا تزال صالحة. فإذا كان التطبيق العيني لفكرة الدور السياسي غير قابل للتعميم، فهذا لا يعني أن فكرة الطور في حياة الدول فكرة خاطئة، أو أن فكرة اختلاف أخلاق الحكام باختلاف أطوار الدولة فكرة غير صحيحة إجمالاً. هاتان الفكرتان تقربان فكر ابن خلدون من الفكر اليوناني أكثر مما توحي به القراءة السطحية السريعة. ولكن ابن خلدون لم يأخذ على عاتقه مسؤولية حمل الفكرة السياسية، كما تصورها الفكر اليوناني، على إظهار كل مكنوناتها. ففي رأيه، الدولة هي بمثابة العلة الصورية المتحققة عينياً، لا أكثر ولا أقل.

«ان الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة. وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع فتتعين السياسة لذلك، أما الشرعية أو الملكية، وهو معنى الدولة. وإذا كانا لا ينفكان، فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه»[1].

غني عن البيان ما لهذا النص من أهمية لفهم فكر ابن خلدون. فهو يبين لنا وحدة الجوانب الفلسفية والجوانب السوسيولوجية في «**المقدمة**»، ويوفر لنا مفتاحاً لتفسير السياسة في فكر ابن خلدون تفسيراً دقيقاً مطابقاً. يرى محسن مهدي فيه دليلاً على الارتباط العميق الذي يشد فكر ابن خلدون الى تراث الفلاسفة، مما ينسجم مع الاتجاه العام لتفسيره لفكر ابن خلدون.[2] ولكن يبدو لنا أن هذا الارتباط لا يعني مجرد تطبيق فلسفي لمقولات الفلسفة الأرسطوطالية على دراسة المجتمع. فابن خلدون يلجأ، كما رأينا أكثر من مرة، الى مفاهيم فلسفية

(١) **المقدمة**، ص٨٨٣ - ٨٨٤. انظر ايضا ص٦٨٠، ٦٨٢، ٨٧٥، ٨٨٨.

(٢) محسن مهدي: **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، ص٢٢٥، ٢٣٢ وما بعدها.

وكلامية وفقهية منتشرة انتشاراً واسعاً في الثقافة العربية الاسلامية، في معرض استنباطه وصياغته لعلم العمران. ولكن مضمون تلك المفاهيم يختلف بدرجة أو بأخرى عما ألفته الجهود النظرية التقليدية. ان دلالة التماثل بين ثنائي المادة والصورة وثنائي العمران والدولة ليست دلالة فلسفية، وإنما هي دلالة سوسيولوجية. فالحكم السياسي هو بعد من أبعاد العمران، على صعيد الواقع المحسوس، لا على صعيد التأمل النظري في المبادىء. يتلاعب ابن خلدون بالمقولات الفلسفية بدون أن يتقيد باستعمال دقيق لها. ولو أراد أن يكون شديد الدقة في تطبيق ثنائي المادة والصورة وفي استعمال لفظة الدولة، لما قال أن العمران دون الدولة متعذر، وهو يعرف أن العمران البدوي لا يعرف الملك والدولة بالمعنى التام، ولما أضاف «ان الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة»[1]. فالمعنى الحرفي لهذه العبارة يطابق بين العصبية والدولة كعلة فاعلة في مادة العمران. ولكن هل تكون الدولة صورة وعلة فاعلة في الوقت نفسه؟ بالطبع يمكن القول ان العصبية هي العلة الفاعلة التي تتولد منها الدولة وينشأ الملك. ولكن قولاً كهذا يؤكد الطابع السوسيولوجي، لا التأملي المجرد، لتفكير ابن خلدون. فالعصبية قوة إجتماعية فاعلة، ولكنها ليست الوحيدة. إنها قوة تسعى الى الملك كغاية لها، ولكن الملك له حقيقة غير حقيقتها. وإذا صحّ هذا التحليل، فإنه يصبح في الإمكان القول بأن علم العمران الخلدوني لم يأت تطبيقاً لنموذج مستمد من الفلسفة التأملية التقليدية، وإنما أتى بحسب مقتضيات تفسير طبائع العمران مع الاستعانة بمفاهيم معينة بلورتها الفلسفة التقليدية وساعد استعمالها في عرض موضوع العلم الجديد ومسائله. وفي هذا الاطار، يمكن التأكيد أن الحكم السياسي، في فكر ابن خلدون، سواء كان ملكاً تاماً أو مجرد وزع في قبيلة، يُشكّل محدداً

---

(١) المقدمة، ص ٨٨٤.

رئيسياً من محددات الواقع الاجتماعي ومجالاً تتواجه فيه وتتوافق وتنتظم أو تتنازع وتتصارع جميع القوى والمعطيات في الحياة الاجتماعية.

المحدّد الثقافي. نعني بالثقافة هنا مجمل الظاهرات الفكرية والفنية والصنائعية التي تتجاوز مستوى ما هو ضروري بحت لحياة الجماعة. وما يسمح لنا بهذا الاصطلاح أمور ثلاثة: أولاً، تمييز ابن خلدون بين الطبيعي أو الضروري والحاجي والكمالي[1]. ثانياً: المنزلة الخاصة التي يعترف بها ابن خلدون للعلوم والصنائع كظاهرات إجتماعية، وثالثاً: الأهمية التي يراها ابن خلدون للدين كعامل تحويل اجتماعي.

وفي الواقع، لا يذهب ابن خلدون الى أن ظاهرات العمران البشري يمكن أن ترتد الى الاقتصادي والسياسي. ففي العمران ظاهرات ناتجة من تفاعل السياسي والاقتصادي، ولا ترتد الى أحدهما، كتشييد المباني الكبيرة والهياكل الفخمة وصنع الأدوات الثمينة والأواني الفاخرة. وثمة ظاهرات تحمل طابعاً أو أثراً من السياسي أو من الاقتصادي، ولكنها في حقيقتها شيء آخر.. كالعلوم والفنون والوظائف الدينية... وانه لمن البديهي أن هذه الظاهرات التي نضعها تحت اسم الثقافة تظهر وتنمو تحت تأثير التطور الاقتصادي والسياسي للدولة[2]. ولكن ما ينبغي التشديد عليه هنا ليس ترابط الظاهرات السياسية والاقتصادية والثقافية، وإنما هو الفوارق فيما بينها، بحيث يتبين أن الظاهرات الثقافية تتمتع بنوع من الكيان الذاتي داخل نظام المجتمع.

ان الأساس الذي تقوم عليه الظاهرات الثقافية هو، بحسب ابن

---

(١) **المقدمة**، ص٤٠٧، ٤١٣، ٩٠٧، ٩٢٤ - ٩٢٥، ٩٦٩. في الحقيقة، ليس هذا التمييز من مبتكرات ابن خلدون. فقد كان وارداً عند معظم علماء أصول الفقه.

(٢) **المقدمة**، ص٨٧٧، ٨٨١، ٩٢٤ وما بعدها، ٩٥٧، ٩٩٠.

خلدون، وظيفة الفكر في الحياة الاجتماعية، وبصورة خاصة الروية والتوقع. فالحياة الاقتصادية مبتية على حاجات حفظ الحياة وحاجات التفتن في الحياة، والحياة السياسية مبنية على حاجات الأمن والحماية. ولكن النشاط الاقتصادي والنشاط السياسي لا يقومان بدون الفكر ونشاطه الذي يحوّل الحاجات وتلبياتها الى سلوك قانوني منظم وتصرف هادف معقول. فالظاهرات الثقافية جزء من الكل الاجتماعي، وهي مؤثرة فيه تأثيراً خاصاً يختلف باختلاف نوع العمران وطوره.

عندما تسمح المعطيات الطبيعية بالانتقال من مستوى الضروري البحت، يتجه المجتمع الى الاهتمام بتحسين مصنوعاته وتجويد أساليب تلبية حاجاته. ومع رسوخ الترف ووفرة العمران تتغير العادات والاخلاق، ويكثر الاقبال على الملذات والفنون كالشعر والغناء والرقص، وتتشعب العلوم ويصبح التعليم مهنة، ويصبح كل فن من الفنون مقصوداً لذاته يتبارى فيه أصحابه ويتنافسون. العادات الجديدة تخلق حاجات جديدة، وهكذا دواليك بتسارع حركة الازدهار المادي والفكري والصنائعي، حتى يصل المجتمع الى مرحلة يفقد فيها توازنه الداخلي بسبب فقده توازنه الأخلاقي. ففي رأي ابن خلدون، الحركة التي تنتهي بنشوء الحضارة، أي بالتفنن في المسكن والمأكل والملبس وسائر الحاجات، هي حركة نازلة، حركة انحدار وسقوط، حركة تراخ نفسي وخلقي.. عندما تبلغ دورة العمران مرحلة الحضارة، تكون الدولة قد بدأت تفقد قوتها، ويكون الفساد قد ضرب رأسها وأخذ يتفشى في جسمها. وهذا يدل على أن الظاهرات الثقافية ليست مجرد انعكاس، وإنما هي محدّد اجتماعي يلعب دوراً متميزاً في سعي المجتمع إلى إشباع حاجاته وفي سير الدولة الى نهايتها.

هذا التصور لتراتب الحاجات، ووظائفها وتأثيراتها، تصور سوسيولوجي خالص، مستمد مباشرة من المجتمعات التي عاش ابن

خلدون فيها وراقب حياتها من الداخل. فهو لا يفترض أي تعليم نفسي أخلاقي، ولا يزعم الكشف عن ماهية الطبيعة الانسانية. وإذا حدث وأبدى ابن خلدون في ثنايا تحليلاته رأياً شخصياً، أو حكماً قيمياً، ففي الأغلب يكون هذا الرأي أو الحكم بمثابة استنتاج من ملاحظته السوسيولوجية. وهذا لا يتضارب مع كون ابن خلدون يميل شخصياً الى الأخلاق التي تفرضها الشريعة القرآنية. فالانسان، في رأيه، ذو صفات أخلاقية طبيعية، لها قيمة في ذاتها وفي كيفية سعي الانسان الى حفظ حياته واشباع حاجاته. ولا تعارض الشريعة هذه الصفات الاخلاقية إلا عندما تحمل الانسان على الابتعاد عن الطريق السليم، طريق مصلحة الدنيا والآخرة. ومن هذه الناحية، تبدو الشريعة أفضل دليل على قوة المحدّد الثقافي في المجتمع.

المجتمعات التاريخية التي يفكر ابن خلدون فيها مجتمعات لعبت الدعوة الدينية فيها، في معظم الأحيان، دوراً رئيسياً، وبصورة خاصة في مرحلة تأسيس الدولة. (مثلاً: النبي والفتح العربي، المهدي ودولة الموحدين)[1]. ولذلك لا يستطيع تجاهل الموقع الكبير الذي يحتله العامل الديني كظاهرة اجتماعية في عملية تحديد نوع المعيشة الواجبة على المجتمع. وبالطبع، لا ينسى ابن خلدون لحظة واحدة العصبية ودورها، ويؤكد «ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»[2]. ولكنه يرى ان الدولة في تطورها تشهد انفصالاً بين العصبية والدعوة الدينية، مما يعني أن أثر الدعوة الدينية يختلف عن أثر العصبية رغم اشتراكها في مرحلة تأسيس الدولة. وفي الواقع، الدعوة الدينية التي يتحدث ابن خلدون عنها دعوة شاملة تستدعي الدولة كوسيلة لبلوغ أغراضها. ومن هنا حاجتها الى مساندة العصبية. ولكن ليست كل دعوة دينية مؤهلة

---

(١) المقدمة، ص٢٤٩ - ٢٥١، ٤٦٧ - ٤٦٨.

(٢) المقدمة، ص٤٦٨، انظر أيضاً ص٧٥٥.

للنجاح[1]. وعلى العموم، لا يمكن أن تبلغ أي دعوة دينية إصلاحية ما بلغته دعوة محمد بن عبد الله التي أعطت العرب الزخم الهائل وحملتهم على فتح البلدان القريبة والبعيدة بسرعة مذهلة وعلى تأسيس دولة كبرى مترامية الأطراف[2]. ولكن ابن خلدون، المؤرخ الاجتماعي المحلل للتاريخ العربي الاسلامي، يلاحظ أن التغيير الذي أحدثه الاسلام لم يكن تغييراً جذرياً على كل المستويات. فالعصبيات لم تمت في الدولة العربية الاسلامية، والشعوب لم تندمج بعضها في بعض. والعلوم العقلية، وعلى الأخص المنطقية والميتافيزيقية، لم تستوعبها الدعوة القرآنية في إطار النظام الذي نشأ منها استيعاباً كاملاً، فأحدثت حيثما إستطاعت النمو والظهور ارتجاجاً في البنية الثقافية للدولة وأثارت ردوداً مختلفة بحسب الحالات والظروف. ويتوسع ابن خلدون في عرض تاريخ العلوم في القرون السبعة التي يتأمل فيها[3].. إلا أنه لا يلمح في هذا التاريخ تأثيراً يصل الى الطبقات العميقة للحياة الاجتماعية. ومهما يكن من أمر، فابن خلدون يرى بوضوح أن العلوم ظاهرات اجتماعية، متعلقة بحالة العمران العامة. وبهذا الرأي، يكشف عن جانب جديد في وضع الفكر البشري في التاريخ.

الظاهرات المتوسطة. هذا التحليل النظري لنظام المجتمع لا يدخل في الحسبان المضمون التاريخي لكل مجتمع. ففي الواقع العيني، الحياة الاجتماعية نسيج من أفعال، فردية أو جماعية، في غاية التنوع والتشابك. وابن خلدون يعلم ذلك حق العلم. فهو لا يفصل في تحليلاته السوسيولوجية الجانب النظري عن الجانب العيني التاريخي، وخاصة عندما يتعرض لدول المغرب. ان النظام الاجتماعي، كما يتصوره في

---

(١) المقدمة، ص٤٧٠ - ٤٧٢، ٧٥٦ - ٧٥٩.

(٢) المقدمة، ص٤٥٧، ٥٦٥، ٨٨٨.

(٣) المقدمة، ص٩٨٨ - ٩٩٠، ١٠٨٥ وما بعدها.

الواقع الحسي، حافل بالأفعال التي يتقاطع فيها المحدد الاقتصادي والمحدد السياسي والمحدد الثقافي، بالأفعال النفسية الاجتماعية المتجدّدة بحسب تجدّد الوضعيات، أو المكررة على صعيد الجماهير، أو الموجهة بموجب التقاليد، أو المفروضة بموجب الأحكام والسنن... وفي الحقيقة، لا تتضمن «المقدمة» سوسيولوجيا عامة وحسب، بل انها تتضمن سيكولوجيا اجتماعية غنية جداً ومنطوية على سيكولوجيا سياسية وسيكولوجيا اقتصادية وسيكولوجيا أخلاقية وسيكولوجيا عامة. والتشابك المعقد بين عناصر هذه السيكولوجيا الاجتماعية وتلك السوسيولوجيا العامة سبب من أسباب صعوبة تفسير فكر ابن خلدون. وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك.

أشرنا فيما سبق الى تأثير المناخ على أخلاق البشر وأمزجتهم. ولكن، في حقيقة الأمر، يرجّح ابن خلدون تأثير الاستعدادات الكامنة في الطبيعة الانسانية من جهة، وتأثير الشروط الاجتماعية على السلوك من جهة ثانية. ولا تخلو أفكاره على هذا الصعيد من بعض تناقض، أقله في الظاهر. ففي كثير من النصوص، نراه يستعمل كلمات «الطبع» و«الطبيعة» و«الطباع» و«المزاج»، مقرونة أو موضوعة في مقابل كلمات «الخلق» و«العادة» و«المألوف»... والشعوب في نظره تخضع لقوة جماعة قاهرة، أو لقوة عقيدة منتصرة أو لقوة رجل مستبد، وتتخلق بالأخلاق التي تنتج من هذا الخضوع. والمجتمع الذي يعيش في الترف يكون دون المجتمع الذي يعيش في القلة من حيث القدرة على المقاومة والممانعة. إذ أن أعضاء المجتمع المترف يغلب عليهم الترهل والمداهنة والجبن والنعومة واللين، وأعضاء المجتمع المتقشف يغلب عليهم القوة والشجاعة والسرعة والتوتر والصلابة والاستقامة. الترف سبب لازدهار بعض الفنون والصنائع وهو يؤثر على علاقات التبادل ويولّد مشاعر وأذواقاً وحاجات يمكن أن تقلب العلاقات

الاجتماعية. والجاه الذي يكون لرئيس أو لقاضٍ أو لعالم يمكن أن يثير جملة من التصرفات التي تؤثر في مجرى الحوادث التاريخية. ان نفسية الأفراد وخلقتهم تتأثر بنوع المهنة التي يتعاطونها. «ان خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك»[1]، والعالم يتحلى بصفات لا نجدها عند أهل البطانة، وأهل القرى يتجاذبهم النزوع الى البادية والنزوع الى المدينة. وباختصار، لا يوجد في الواقع العمراني، حدث اجتماعي إلا وهو، بصورة أو بأخرى، نتيجة تقاطع بين عوامل نفسية واقتصادية وسياسية وثقافية.

إلا أن هذه الحادثات المتوسطة في الحياة الاجتماعية ليست كلها متساوية في البروز والتأثير الاجتماعي. فبعضها يتصف بالثبات نسبياً ويشكل نوعاً من قالب تنصب فيه تصرفات الأفراد. ومن هذا البعض يذكر ابن خلدون المؤسسات وظاهرة الاقتداء. فالحكم السياسي الذي يتولاه شخص واحد يحتاج الى مجموعة من المؤسسات الثابتة التي من شأنها أن تساعد على إدارة الشؤون العامة وصيانة المصالح الخاصة وتنسيق العلاقات الاجتماعية. ويخصص ابن خلدون لهذه المؤسسات عرضاً مطولاً[2]، مبيناً الدور الذي تلعبه كل واحدة منها في حياة المجتمع الشامل. ويرى أن أساس هذه المؤسسات، أو الخطط أو الوظائف بحسب تعبيره، ليس فقط الحاجة الى القيام بمصالح المجتمع والدولة على أحسن وجه، وإنما أيضاً ذلك الاستعداد العميق في الطبيعة الانسانية، الاستعداد للاقتداء، وهو استعداد يضمن تواصلاً في التقاليد والعادات والسير، ويرسخ في النهاية الركون والجمود. فالاقتداء، كما يلاحظ ابن خلدون، علاقة بين من هو أعلى ومن هو أدنى، وكل العلاقات الاجتماعية تنطوي، بصورة أو بأخرى على شيء منه. ويسوق ابن

---

(١) المقدمة، ص ٩١٧.

(٢) المقدمة، ص ٥٦٤ - ٥٨٥، ٦٠١ - ٦٣٣.

خلدون ثلاثة أمثلة نموذجية: مثل الوالد والابن، ومثل الاستاذ والتلميذ، ومثل الغالب الفاتح والمغلوب المقهور[1]. وكلما سنحت له الفرصة يشير الى ما يداخل تصرف الأفراد والأجيال من اقتداء. وفي هذا الصدد، جرت محاولات عدة للمقارنة بين آراء ابن خلدون وآراء العالم الفرنسي جبرائيل تارد. ولكن إذا نظرنا الى آراء الرجلين عن كثب، تبين لنا أن التفسيرات التي يقدمها الواحد مباينة لتلك التي يقدمها الآخر. ففي نظر تارد، الاقتداء هو «الحدث الاجتماعي الابتدائي»، وهو «أحد أشكال... التكرار الشامل»، وهو يعبّر في الوقت نفسه عن التعاطف وعن الجانب الكمي في الحياة الاجتماعية[2] أما ابن خلدون الذي لم يتوسع في الموضوع بقدر ما توسع فيه تارد، فإنه يرى أن الاقتداء يتأسس على اعتقاد الكمال في الغالب أو في الرئيس بصورة عامة، وليس بالضرورة تكرارياً. في نظريات تارد، يغلب العالم القانوني على عالم النفس، وفي نظريات ابن خلدون، يبدو أثر السياسي الذي ينقد الفقيه ويدعم العالم النفسي. وأيضاً كان تارد يحاول أن يثبت وجود التباين على صعيد المجتمع الأولي نفسه، وذلك لنفي بعض أطروحات دوركهايم. ولا يوجد شيء من ذلك عند ابن خلدون الذي كان همه مقتصراً على محاولة فهم عوامل التغير الاجتماعي ووجوهه، بواسطة الملاحظة المباشرة والأخبار التاريخية، وبصورة خاصة بعض الظاهرات التي ليست من المحددات الرئيسية في المجتمع وليست أحداثاً مفردة عابرة بدون أهمية على صعيد تواصل العمران..

العمران والتطور. يشكل النظام الذي وصفناه بأبعاده الرئيسية

(١) **المقدمة**، ٤٥٠ - ٤٥١. انظر أيضاً ص ٢٠٩، ٢١٣، ٢٥٧، ٨٨١. يستعمل ابن خلدون الى جانب الاقتداء مفهوم التقليد ومفهوم المحاكاة. فالاقتداء هو المعنى الأعم، والتقليد هو الاتباع الضيق المتزمت او الاعمى، والمحاكاة هي الاتباع مع وجود مسافة او فارق نوعي.

(٢) جبرائيل تارد: **تحولات الحق**، مقدمة الطبعة الثانية، وكتابه المشهور: **قوانين الاقتداء**.

وظاهراته النفسية والمؤسساتية الإطار الصوري الذي استعمله ابن خلدون للقيام بتحليلاته العينية. وبهذا الاعتبار يمكن استعماله لدراسة أي مجتمع، مع العلم أن تطبيقه يتطلب التقيد بشرطين: الأول تحديد المجتمع الشامل الخاص، موضوع الدراسة، في الزمان والمكان، والثاني تحديد طبيعة العلاقات بين أبعاد هذا المجتمع وتعيين خصوصياته في إطار الصنف أم النوع الذي ينتمي إليه. وبعد تنفيذ هذين الشرطين، يمكن أو ينبغي وضع المجتمع المدروس في سياق التطور التاريخي لمعرفة كيفية مجرى التعاقب الذي هو فيه. وفي الحقيقة، هذا ما فعله ابن خلدون، وخاصة في البابين الثاني والثالث من «المقدمة»، بالرغم من أنه لم يميز بأسلوب منهجي صوري الشروط أو المراحل المذكورة. انه يميز صنفين أو نوعين من المجتمعات: المجتمع البدوي والمجتمع الحضري. ويرى أن كل واحد من هذين الصنفين أو النوعين له طابعه الخاص في مسألة طبيعة أبعاده والعلاقات فيما بينها. وملاحظة هذه المعطيات أسهل في المجتمع البدوي، بسبب ثبات بنيتها وضعف تعقدها، وأصعب في المجتمع الحضري، إذ ينبغي في دراسة المجتمع الحضري، فضلاً عن تجميع البؤر الحضرية في وحدات، اعتبار الواقع الاجتماعي من زاوية التطور، أي تحليل عناصر التواصل بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري وعوامل التغير الذي تجعل من المجتمع الحضري مجتمعاً تاريخياً، أو أكثر تاريخية من المجتمع البدوي. وقد حاول ابن خلدون القيام بهذا العمل وعرض نتائجه. وجاءت تحليلاته المتعلقة بالمجتمع البدوي سهلة، قريبة، مقتضبة إجمالاً، بخلاف تحليلاته المتعلقة بالمجتمع الحضري، وذلك بسبب وجود ظاهرة الدولة في هذا المجتمع. ومن أجل الاختصار، سنستعمل في الصفحات الآتية تصور المجتمع - الدولة بدلاً من تصور العمران الحضري، وسنترك كثيراً من التفاصيل التي لا بد من التوقف عندها في دراسة مسهبة لنظريات ابن خلدون السوسيولوجية. وما يبرِّر هذا النهج إنما هي الوجهة العامة التي

والأهداف التي نسعى إليها.

٣ - المجتمع البدوي

يستطيع المراقب الاجتماعي، ولو لم يكن ذا خبرة كبيرة، ان يكتشف ان نمط المعاش في المجتمع البدوي يتحكم بمعظم تصرفاته وردود فعله وأساليبه. فالمحدد الاقتصادي في المجتمع البدوي هو المحدد الأظهر تأثيراً، والأعمق والأثبت. ولذا يبدو بناء العمران البدوي على نسبة نمط المعاش فيه، ويتعين على الدارس أن يركز تحليله على شبكة العلاقات المعقدة التي تتشكل حول الشروط الاقتصادية للحياة البدوية. ويخصص ابن خلدون فصولاً عدة لدراسة أحوال العمران البدوي. إلا انه في الحقيقة لا يتوغل في الاستقصاء والتفصيل، لا بسبب نقص في المادة المتوفرة عنده، بل بسبب الاستقطاب الذي يوجه تفكيره ويحمله على اعتبار البداوة من جهة كونها أصلاً للدولة. فمسألة أصل البداوة وكيفية تكونها غير مطروحة عنده. العمران البدوي يظهر له كجزء من اللوحة التاريخية الاجتماعية التي يجيل فيها نظره. ولذا، فهو يدرس طبائعه وخصائصه بالنسبة إلى موقعه ودوره في تلك اللوحة.

ليس العمران البدوي كما يصفه ابن خلدون ذا لون واحد أو صنف واحد. فهناك ثلاثة أصناف متصلة بعضها ببعض: صنف البدو بالمعنى الكامل، وصنف البدو الشاويّة، وصنف أهل الجبال. قال ابن خلدون بعد تعريف معنى أهل البدو بانتحال المعاش الطبيعي والاقتصار على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد:

«فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن. وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال. وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر، فهم ظعن في

الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم. ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة، وهؤلاء مثل البربر والترك وأخوانهم من التركمان والصقالبة. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفاءة هوائه وطلباً لماخض النتاج في رماله. إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً، وأحوجها في ذلك إلى الدفاءة. فاضطروا إلى إبعاد النجعة. وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم. وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق - إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياة والبقر معها».(١)

أهل البدو إذن ينقسمون بحسب نحلتهم من المعاش إلى من «كان المقام به أولى من الظعن»، وإلى من «هم ظعن في الأغلب»، وإلى من «هم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً». وهذا الانقسام يعني ان التباين بين أهل البدو وأهل الحضر ليس مبنياً على انفصال قاطع تام. ان «سكان المدر والقرى والجبال» يشكلون صنفاً متوسطاً بين أهل البدو وأهل الحضر. فهم مستقرون إجمالاً في أرض معينة، ولكنهم بتعاطيهم العمل الزراعي لا يتجاوزون مستوى الضروري من المعاش. وأما الفرق بين الشاوية والبدو بالمعنى الكامل، فهو ناتج من الاختصاص بالقيام

---

(١) المقدمة، ص٤١٢ - ٤١٣.

على الإبل، والاختصاص بالقيام على تربية الغنم والبقر والماعز والدود. وعليه، ليس التناقض بين أهل البدو وأهل الحضر تناقضاً بسيطاً. فأهل البدو اصناف، وكذلك أهل الحضر. ولذا لا يجوز اختزال الأمور والقول بأن ابن خلدون بنى نظرياته على التناقض البسيط بين البداوة والحضارة. البداوة ليست منفصلة كلياً عن التحضر، والحضارة تشمل على الأقل معنيين: معنى السكن المستقر في مصر أو مدينة، ومعنى التفنن والتأنق والمبالغة في عوائد الترف. مما يعني ان العلاقات بين أهل البدو وأهل الحضر شديدة التعقيد، تمر في الاتجاهين بدرجات وحالات متوسطة مهمة لفهم كل من العمران البدوي والعمران الحضري.

وإذا كانت تلك هي شروط المعيشة البدوية، فمن الطبيعي ان تظل أساليب التعامل مع الأرض ووسائله بدائية، لا تساعد على الاستثمار القوي وتحسين المواد الاستهلاكية. إن علاقة الطبيعة مع الانسان في حال البداوة الحقيقية علاقة حرمان وعداوة . ولذا يبدو الحيوان بمثابة وسيط يغير هذه العلاقة ويضع محلها علاقة مثلثة الأضلاع . فالحيوان الأليف أو الداجن هو كمصدر انتاج بديل العمل الذي ينبغي للجماعة ان تبذله لتحصيل معاشها. ولأنه يلعب هذا الدور، يخضع الجماعة لمقتضياته. الانسان البدوي يملك قطيعه من الحيوان بقدر ما يملكه قطيعه. ومن جهة ثانية، يخضع الحيوان المملوك الوسيط لمعطيات الطبيعة ونمط تغيراتها. وفي نهاية المطاف، تظهر الدورة السنوية، دورة المناخ والمطر والنبات، سيدة الوضع. وهكذا يقع الانسان البدوي تحت وطأة تبعتين تتركان في حياته آثاراً بادية للعيان، وليست سلبية بجملتها. وفي هذا السياق، يقابل ابن خلدون بين أهل القفار وأهل التلول ويقول: «أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش. فألوانهم أصفى وأبدانهم

انقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات»[1] ان اهل القفار أكثر تحملاً من غيرهم للجوع والتعب وتقلبات الحرارة، وهم خفيفو الحركة، سريعو الردّ، متأهبون على الدوام، داخلون في نظام من الارتباطات الاجتماعية والطبيعية لا يساعد أبداً على عمل البناء، المادي أو الفكري، الذي يتطلب الاستقرار والمواصلة. إن عالم الانسان البدوي، المتقلب في القفار، عالم محدود زمانياً ومكانياً بحدود ما يدركه من الدورة السنوية ومن مساحة الأرض التي تتجول فيها جماعته. ولهذه الأسباب، لا يوجد عند أهل القفار صنائع وعلوم[2]. «وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه. وربما يصح منه البعض، إلا انه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج»[3]. وهكذا يقع الانسان البدوي في أسر البيئة التي يحاول السيطرة عليها. ولكن وقوعه هذا لا يحرمه من كل حيلة للرّد. فالمجتمع البدوي كمجتمع ذي بنية خاصة انما هو ردّ الانسان البدوي على بيئته القاسية.

هذا التصور للعلاقة بين البيئة والحيوان والأرض في المجتمع البدوي ناقص دون شك من جوانب عدة. لكن، في استطاعة الباحث المعاصر ان ينطلق منه وان يتناول باستقصاء مفصل منظم الجوانب التي تكمله كنوعية حضور البيئة الطبيعية في نفسية الفرد البدوي والجماعة البدوية، وتأثير الطبيعة في خيال الشعراء وفي المعتقدات والطقوس، وفي الممارسات القانونية والحفلات الخطابية وغير ذلك. وبالنسبة إلى العرب، يكون التشديد على الشعر باعتباره مدخلا إلى

---

(١) المقدمة، ص٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) المقدمة، ص٩٢٩، ١٢٤٧.

(٣) المقدمة، ص١١٠٩.

فهم حياتهم وسجلاً واسعاً لتاريخهم. وفي الواقع، لا يجهل ابن خلدون ان الشعر العربي الجاهلي هو «ديوان العرب»[1]. ولكنه لا يدرك إمكان الإفادة منه لدراسة العالم النفسي الأخلاقي عند الانسان البدوي. فالتركيز الأبرز في تحليلاته ينصب على الجانب الأظهر في الحياة البدوية، ويعني به انغلاق الجماعة على نفسها. وأفكاره في هذه المسألة تتجمع تحت ثلاثة عناوين: البنية القبلية للجماعة، صفاتها النفسية والأخلاقية، وعلاقاتها مع سائر الجماعات.

إن انقسام الجماعة البدوية إلى أسر وعشائر وقبائل أمر معروف، لا يحتاج إلى شرح خاص. وابن خلدون لا يتوقف عند تشعباته، ربما لأنه لم ير سبباً كافياً لذلك، وربما لأنه لم يفطن لأبعاد دراسة نظام القرابة على الصعيدين التحليلي والدلالي. فما يسترعي انتباهه في هذا الموضوع هو مشكلة الانساب التي ظلت طوال العصور الوسطى العربية الاسلامية مسألة راهنة. ومن وجوهها قضية تقدم قبيلة قريش على سائر القبائل العربية، وقضية تقدم العرب على سائر الشعوب الاسلامية، والصراعات بين الفاتحين من العرب وسكان البلاد المفتوحة الأصليين، وتلاشي العنصر العربي أو اندماجه مع غيره من العناصر. وقد انطرحت هذه المشكلة في الأصل كمشكلة عرقية وسياسية ودينية، وظلت تنطرح بهذا الشكل. وإذ يتناول ابن خلدون بالتحليل هذه المشكلة في إطار الحياة البدوية، فهو يرجع إلى الأصول الاجتماعية التاريخية لنشأتها. ومن هنا، الأصداء العميقة التي أحدثها تحليله السوسيولوجي لهذه المشكلة في الوعي العربي الاسلامي.

ينطلق ابن خلدون من ملاحظة بسيطة عامة، وهي أن صلة الرحم وعلاقات القرابة وما ينتج عنها من تناصر أمر طبيعي عام. «إن صلة

---

(١) المقدمة، ص ١٢٩٠، ١٣١٢.

الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام ان ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا »[1]. ولكن، بقدر ما تبتعد علاقة القرابة، يضعف شعور التلاحم والتناصر. فالنسب ينفع بقدر وضوحه وبقدر رسوخه في الوهم. واللحمة الحاصلة من النسب تجد ما يكملها في اللحمة الحاصلة من الولاء والحلف. ويكون النسب صريحاً واضحاً في أهل البدو المتوغلين في القفار. أما سكان القرى والمدن، فإن تأثير علاقة النسب يضعف في حياتهم، إذ تزاحمها علاقات أخرى مبنية على الموطن والمصلحة والمهنة والطموح الفردي. في المجتمع البدوي، لا وجود لمصلحة للفرد بمعزل عن مصلحة الجماعة. فكل علاقة في المجتمع البدوي هي علاقة جماعية رأساً، أياً كان مستوى قيامها. وهكذا تحصل للجماعة أسبقية مطلقة على الفرد، وتتشكل الجماعة كوحدة متراصة. فما هو الرابط العميق بين عناصر هذه الوحدة؟ هذا هو السؤال المحوري الكامن في تحليلات ابن خلدون. فقد قلنا ان الشعور الطبيعي بالتضامن والتناصر ينتج من علاقات الرحم القريبة. ولكن القبيلة كيان كبير، يجمع عناصر بعيدة جداً بعضها عن بعض في النسب، أو غير منتمية إلى أصل واحد. وما علاقات الولاء والحلف سوى وجه من وجوه محاولة المحافظة على فوائد النسب في إطار اجتماعي تزداد فيه أسباب الاختلاط والاندماج. إن نقاوة النسب موجودة فقط في بعض أهل البدو المتوحشين في القفار. ولهذا كله، ينبغي القول ان اساس التماسك القبلي ليس فقط الرابط الدموي، وإنما هو أيضاً المصلحة الجماعية. فالجماعة البدوية المتألفة من مجموعة عشائر أو من مجموعة قبائل صغيرة، لا تتحدر كلها من جد

---

(١) المقدمة، ص ٤٢٤.

قديم واحد، تتكون من أجل الدفاع عن نفسها ضد الاعتداءات التي تهدد حياتها. والفرد البدوي موجود في الوضع نفسه. فهو يعرف بينه وبين الجماعة ككل نسباً خاصاً ولكنه يرتاح ويتقوى بشعوره كأنه جزء لا يتجزأ من الفرد الأكبر الذي هو القبيلة. فالاهتمام بالنسب العام وبالجد القديم الأول ليس في نهاية الأمر سوى تعبير عن اعتبار الأسرة أو البيت نموذجاً بنيوياً للتماسك والقوة النفسية الاجتماعية. فما تبحث عنه القبيلة في وحدة النسب العام ليس نظاماً حقيقياً لعلاقات القرابة بين أفرادها، بل زيادة قوتها وهيبتها وعزها. «وإذا وجدت ثمرات النسب، فكأنه وجد... ثم انه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به، فيخفى على الأكثر.. وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم.. »[١].

في هذا الضوء، ينجلي ما يعنيه ابن خلدون بالعصبية. وفي الواقع، ليس ابن خلدون أول من استعمل هذا المفهوم. إلا أنه أول من اعتنى بمضمونه النظري واعترف له بمكانة محورية في تفسير ظاهرات الحياة البدوية والعلاقات الاجتماعية فيها. العصبية هي مقدار قوة الجماعة البدوية وهي تتكون من عوامل ديموغرافية ونفسية واقتصادية وتاريخية. لقد كانت قريش بفضل عصبيتها مهيمنة على سائر قبائل مضر، وانتصر بنو أمية أيام معاوية على بني هاشم بفضل تفوقهم العددي والنفسي والمادي[٢]. فعلى الصعيد النفسي، تشكل العصبية تعبيراً وتحقيقاً لنزعة السيطرة في مجتمع لا تنحل فيه النزاعات إلا بالقتال والغلبة. وشكل تحققها الأول هو العصبية الضيقة، عصبية الأسرة أو البيت أو العشير الواحد . وشكل تحققها الثاني هو العصبية

---

(١) المقدمة، ص٤٢٧.

(٢) المقدمة، ص٥٦١ انظر ايضاً «كتاب العبر» طبعة بولاق، الجزء٣، ص٢.

القبلية. وهذا الشكل الثاني لا يكون كاملاً أو متيناً بشكل مضمون، لأن أساسه في الوجود الجماعي ليس معطى ثابتاً، فضلاً عن تأثره بعوامل عديدة تطرأ في الداخل وفي الخارج. ان عصبية الجماعة البدوية هي إذن محاولة فرضتها ظروف البيئة الطبيعية من أجل حماية الفرد واعطاء معنى محدداً لانتمائه الاجتماعي. إلا أن هذه المحاولة معرضة للعطب بصورة أو بأخرى. وربما كان للاستعانة هنا بمقولة الوعي الجماعي التي أبرزها دوركهايم بعض الفائدة. فالعصبية من هذه الناحية هي أشبه بوعي جماعي تدرك القبيلة بواسطته كيانها وأبعاد كيانها وعمقه في التاريخ الاجتماعي. إلا أن هذا الوعي الجماعي لا ينطوي على قوة دفع ومبادرة. فهو لا يشكل أساساً كاملاً لحياة الجماعة. ان طابع التعالي الذي تتمتع به العصبية القبلية لا يوازيه تحول في طبيعة الفرد البدوي واستعداداته الاجتماعية. ولذلك تتشكل كضغط وإكراه، لا كمستوى للتعاون وحل النزاعات بالتفاهم والتراضي. ان مصالح الفرد في الحياة البدوية لا تلتقي مع مصالح الفرد الآخر إلا في إطار عصبية شاملة تتجاوز الأفراد وتنفي بمعنى ما فرديتهم. ولكن العصبية لا تستطيع أن تعطي الجماعة غير ما يضعه الأفراد فيها. ففي إمكانها أن تتحول الى وسيط إذا ظهر في حياة الجماعة قطب أعلى منها يوحّد الجماعة ويدفعها أو يجذبها الى طور أو مستوى من الحياة جديد. وهذا يعني أن الحياة الجماعية لا تستطيع أن تتغلب على نتائج ضعف الإكراه إلا إذا قامت على روابط داخلية وقناعات عميقة تشد الأفراد بعضهم الى بعض. بعبارة أخرى، ينبغي لقيام حياة جماعية متينة من الداخل أن يدرك الأفراد في قرارة نفوسهم العمق المشترك الذي يوحد فيما بينهم، وان يتحركوا كذوات مسؤولة ومبدعة. وهذا شبه مستحيل في بيئة يشعر الفرد فيها على الدوام انه مهدّد: الفرد البدوي يعيش وكيانه مشدود نحو الخارج، في حاضر تتحكم بكيفيته الطبيعية قفار مترامية وشمس محرقة أو سماء منجمة. فمن الطبيعي أن يتسلح

للمحافظة على كيانه بالوسيلة الوحيدة المتاحة له، أي بالاندماج في جماعة.

هذه هي باختصار مكانة العصبية في حياة المجتمع البدوي. واعتبار ابن خلدون لها كمحور لنظرياته السوسيولوجية، يدل على أنه نفذ الى صميم البنية النفسية الاجتماعية التي تحرك الانسان البدوي وتكمن وراء نظرته الى السلطة وسلّم قيمه ونظرته الى العالم إجمالاً. فالسلطة السياسية في المجتمع البدوي ليست متجمعة في يد سلطان حاكم واحد. إذ أن نمط المعيشة البدوية يعزز استعداد الأنفة وصعوبة الانقياد والنزعة الى المساواة، ويجعل الفروق بين الأفراد عاجزة عن التحول الى امتيازات سياسية ثابتة. وفي الواقع، لا يوجد في المجتمع البدوي سوى رئاسة محدودة الصلاحية، وغير ثابتة لشخص أو لبيت أو لعشيرة أو لقبيلة إلا بفضل دعامة العصبية الغالبة. «ان الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية»[1]. الرئاسة للأقوى بين الأفراد، وللعصبية الخاصة الغالبة على عصبيات القبيلة، وللقبيلة القادرة على حمل القبائل الأخرى على الاذعان والاتباع. ومهمة الرئاسة البدوية محصورة في حدود ضيقة، إذ أن القبيلة تمارس ككل مسؤولية تدبير معاشها ومصالحها. وأهم ما يقوم به صاحب الرئاسة هو منع التظالم بين أفراد جماعته، لا بالقوة والقهر، بل بالسلطة المعنوية المكتسبة بفضل التجربة والصيت. «وأما احياء البدو، فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة. وأما حللهم، فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من انجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم»[2]. شيخ القبيلة يجسد روح القبيلة وذاكرتها، ويجمع حكمة تجاربها، ويعبّر عن نزعات عصبيتها.

---

(١) المقدمة، ص٤٢٩.

(٢) المقدمة، ص٤٢٣.

ولذلك لا يعتبر البدوي الاذعان لرأيه انتقاصاً من كرامته. وفيما عدا ذلك، لا يحتاج البدوي الى مؤسسات سياسية متخصصة. فالانقياد للأحكام والشرائع المفروضة بالقوة والقهر يضعف استعدادات الاستجابة للتحدي والخطر ويحمل النفوس على تقبل المذلة. «ولهذا نجد المتوحشين من العرب، أهل البدو، أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام، ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عاديّة بوجه من الوجوه»[1].

ويتعلق بالعصبية أمر الحسب والشرف. فالأصل هو النسب وثمرته، أي العصبية. والحسب والشرف ناتجان من الانتماء الى بيت يعد في جملة آبائه إشرافاً مذكورين. «ان ثمرة الانساب وفائدتها إنما هي العصبية للنعرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى، وتعديد الاشراف من الآباء زائد في فائدتها. فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب»[2]. وأما الذين ليسوا من أهل العصبية بالأصالة والحقيقة، فإنهم يشاركون في الحسب والشرف بالمجاز[3]. فالالتحام بأهل العصبية والانتظام في حياتهم وتاريخهم يؤديان الى الاشتراك في شرفهم ومجدهم. وعلى العموم، لا يدوم الحسب في العقب الواحد أكثر من أربعة آباء فيكون الأول منهم باني المجد، والثاني مباشراً لابيه سامعاً منه، والثالث يكون حظه الانتقاء والتقليد، والرابع يكون مقصراً عن فهم أسباب المجد الحاصل له،

---

(١) المقدمة، ص٤٢٠. «والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن احكام السلطان والتعليم والآداب». ص٤٢١.

(٢) المقدمة، ص٤٣١ - ٤٣٢.

(٣) المقدمة، ص٤٣١، ٤٣٣ - ٤٣٤.

فيفشل في صونه والمحافظة عليه. «واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة وينهدم، وقد يتصل أمرها الى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب»[1].

ينتج من هذا كله أن منطق التصرف في الحياة البدوية هو منطق الشرف والمهابة. فقيمة الأشياء والحركات مقدرة بحسب قواعد وأعراف مفيدة لصحة الفرد وصحة القبيلة وهيبتها. ومن الناحية النفسية والأخلاقية العامة، يبدو أهل البدو أقرب الى الخير والى الشجاعة من أهل الحضر. وذلك ليس بسبب امتياز طبيعي في جبلتهم، بل بسبب نمط معيشتهم. ففي رأي ابن خلدون، عندما تكون النفس على حال الفطرة الأولى، تكون مهيئة لقبول ما يرد عليها من أخلاق. والبدو أقرب الى أخلاق الخير من أهل الحضر بسبب قربهم من حال الفطرة الأولى. هذا الربط بين الأخلاق ونمط المعيشة وجه من وجوه انقلاب ابن خلدون على التقليد النظري. ولأهمية فكرته، نثبت نصّه بدون اختصار:

«صاحب الخير إذا سبقت الى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته، بعُد عن الشر وصعب عليه طريقه. وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده . وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو، وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار

(١) المقدمة، ص٤٣٦.

الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها. وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة الى أهل الحضر أقل بكثير فهم أقرب الى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها »[١].

وكذلك بالنسبة الى الشجاعة. فهي صفة في أهل البدو لأنهم متعودون الدفاع بأنفسهم عن ديارهم[٢]. والضيافة نفسها تجد معناها في نمط المعيشة البدوية وفي شبكة العلاقات القبلية. فالضيافة تعبّر دون شك عن شعور مع الغير وعن استعداد لنجدة المحتاج، ولكنها في الوقت نفسه تظهر القوة والقدرة. الكرم نوع من اثبات الذات وتوكيدها بالنسبة الى المحتاج أو الى المجتمع. والعفو نوع من اثبات التفوق. وقطع الوعد التزام كامل، لأن الارتباط بالكلام هو أوثق أنواع الارتباط المباشر. وسائر خلال الانسان البدوي من احترام الشيوخ وإعانة الضعيف وحب العدل والتجافي عن الغدر والمكر والمحافظة الشديدة على العرض وازدواجية الموقف من التجار وغيرها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنوع تحمل الانسان البدوي لنمط معيشته[٣]. إلا أن بنية العصبية لا تستطيع أن تزيل من نفس البدوي، وبخاصة العرب، نزعة الكبر والانفة، وبعد الهمّة والمنافسة، والتحاسد والعجز عن تنظيم العلاقات الاجتماعية تنظيماً عقلياً[٤]. ان نتائج العصبية القبلية أو مظاهرها هي خلال وعيوب. وهذه الازدواجية تشرح عدداً وفيراً من حادثات التاريخ العربي الاسلامي. وباختصار، نستطيع أن نستخلص

---

(١) المقدمة، ص ٤١٤ - ٤١٥.

(٢) المقدمة، ص ٤١٨.

(٣) المقدمة، ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٤) المقدمة، ص ٤٥٦.

من تحليلات ابن خلدون أن النواحي النفسية في المجتمع البدوي ناشئة من نمط المعيشة البدوية ومن بنية الجماعة البدوية، ويمكن جمعها تحت أربع نزعات: نزعة الى الوحدة، ونزعة الى المنفعة، ونزعة الى المساواة، ونزعة الى التقلب بحسب تقلب الاعتقاد والهوى.

وأما علاقات الجماعة البدوية مع الخارج، فإنها نوعان: نوع يشمل العلاقات مع الجماعات البدوية الأخرى، ونوع يشمل العلاقات مع المجتمع الحضري. وفي الواقع، لا يوجد حالة من السلام الثابت بين القبائل البدوية إلا بصورة عرضية. فالقفر هو في الوقت نفسه بيئة ومسرح وموضوع تنازع لكل قبيلة جهازها الخاص في الذود عن حللها، كما أشرنا سابقاً. وكل قبيلة تطمح طبيعياً الى توسيع المجال الذي يخصها، حتى على حساب القبائل الأخرى، إذ أن حركتها الداخلية تقتضي التوسع والامتداد. ومن هنا، تنشأ المصادمات والنزاعات المتواصلة بين القبائل. وهذا جانب معروف في تاريخ أهل البدو. وابن خلدون لا يعيره انتباهاً خاصاً.

وعلى العكس من ذلك، يدرس بانتباه دقيق علاقات المجتمع البدوي مع المجتمع الحضري، ويرى أن أهل البدو، وبخاصة أهل التلول، يتعاملون مع أهل الحضر والأمصار تعاملاً مزدوجاً. ففي حالة استتباب أمر المجتمع الحضري وقيام دولة قوية فيه، يكون أهل البدو إجمالاً مغلوبين لأهل الحضر. وفي حالة ضعف الدولة وتضعضع أحوال أهل الحضر والأمصار، يتأهب أهل البدو للغزو والاستيلاء وبسط غلبتهم. ومن الناحية الاقتصادية، يرى ابن خلدون أن أهل التلول محتاجون الى أهل الأمصار، بسبب افتقارهم الى الصنائع جملة، أكثر مما يحتاج أهل الأمصار الى أهل التلول[1]. ان وجه الحاجة التي يتحدث

---

(١) المقدمة، ص٤٥٩.

عنها ابن خلدون هنا محصور في نطاق العمل الانتاجي. فأهل التلول من البدو لا يقدرون على الفلح وما يلزم له بدون صنائع أهل الحضر والأمصار التي تنتج الآلات الضرورية للفلاحة. ومن جهة أخرى، يشعر أهل البدو بتبعيتهم لأهل الحضر عندما يستعملون الدنانير والدراهم. فصاحب الدنانير والدراهم هو في الدرجة الأولى صاحب السلطة والتاجر. وهو قادر على دفع عوض أي شيء مما يحتاج له من انتاج أهل التلول. وهذا يدل على أن المجتمع البدوي لا يستطيع الانكفاء التام عن أهل الحضر والأمصار، إلا في حالات نادرة، عندما تكون البداوة توغلاً في القفار النائية.

هذا الواقع يفسر مصير المجتمع البدوي في علاقته مع المجتمع الحضري. فالحاجة تدفع أهل البدو الى الطمع في معاش أهل الحضر، وعلى الأخص أهل المدن، وتحملهم على مهاجمتهم من أجل نهب ثرواتهم. إلا أن انتصار أهل البدو على أهل الحضر ليس متيسراً في كل الظروف والحالات، إذ أن المجتمع الحضري يمتلك نظاماً دفاعياً خاصاً. فالهجوم على المجتمع الحضري هو هجوم على الدولة التي فيه، ونتيجته إما الانكسار والتبعية وإما الغلب والاستيلاء. فإذا كانت الدولة قادرة على المدافعة، استطاعت أن تردّ الغزو وان تبسط سيطرتها على القبيلة أو القبائل المهاجمة وأن تفرض عليها الضرائب. وإذا كانت ضعيفة، فإنها تلجأ الى المراوغة والمساومة والى الرشوة وسائر وسائل الترضية، الى أن تأتي ساعتها وتنهار.

وما ينبغي التنبه له في هذا الوضع هو أن الانسان البدوي لا يخرج من القفار والتلول بعد اتخاذ قرار مدروس بترك نمط معيشته. ففي رأي ابن خلدون، يتحرك البدوي بدافع نمط معيشته وتطور المجتمع الحضري. فعندما يزداد الجفاف، يجد البدوي نفسه مضطراً الى التوجه نحو الخارج، وعندما يقع المجتمع الحضري المجاور في أزمة

انهيارية، يجد نفسه مدفوعاً الى الخارج. وفي الحالتين، يتحرك البدوي تحت تأثير عوامل لا يتحكم بها. إلا أن هذه العوامل تعمل باستمرار وبكيفية تجعل المجتمع البدوي كأنه خاضع لحركة عامة تحمل العصبية على التحول الى سيادة سياسية والجماعة البدوية على الاستقرار والتحضر. فالصراع بين أهل البدو وأهل الأمصار يتوقف مصيره على قوة الدولة، وقوة الدولة تابعة للطور الذي تكون فيه.

«ان الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك. وذلك لأنا قدمنا ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض. فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية. وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة. لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ الى رتبة، طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر، لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية»[1].

غير أن هذا الانتقال من الرياسة الى الملك ومن سكنى القفار والسهول النائية الى سكنى الأمصار لا يجري بدون مقاومة ومعاندة في نفسية البدوي العميقة. فالانسان البدوي متعلق أشد التعلق باستقلاله وحريته وصلابة عوده. وهو يعرف أن التحضر يوفر له أسباب الغنى والثروة والترف، ولكنه يعرف أيضاً أن التحضر يؤدي الى الانحلال والفساد. وعلى هذه المعرفة، يبني قسماً كبيراً من مواقفه التي يتمازج فيها الشعور بالحرمان وإرادة الصبر والحفاظ على الاستقلال. ولكن قوة

(١) المقدمة، ص٤٣٩.

الأشياء في مجراها العام تفوق وعي الأفراد لها وتحملهم على السير في الاتجاه الذي تسير فيه. «ان الملك غاية طبيعية للعصبية، وليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»[1].

★ ★ ★

لقد تردد كثيراً القول بأن المجتمع البدوي مجتمع بدون تاريخ. وفي الواقع، إذا نظرنا الى هذا المجتمع من زاوية بنيته الداخلية، وجدناه ثابتاً منسجماً مع نفسه يكرّر على مرّ الأجيال الأفعال نفسها والحركات نفسها، كأن الزمان التاريخي فيه يتماثل مع الزمان الكوني. ولكن إذا نظرنا إليه من زاوية تاريخ الحضارات، وجدناه على العكس كأنه خزان خرجت منه موجات متعاقبة من أهل الحضر والحضارة. وبالتأكيد، تغيّرت الأمور في أيامنا. ولكن، بالنسبة الى انسان القرون الوسطى، كانت ظاهرة البداوة تبدو واضحة في خصوصيتها وفاعليتها التاريخية الحضارية. وابن خلدون يدرك ذلك تمام الادراك، ويشدّد على أدوار ثلاثة من الشعوب البدوية، وهم البربر والترك والعرب، معترفاً للعرب بدور متميز بسبب الاسلام. فالاسلام، من الوجهة التاريخية، هو عطية العرب الى البشرية. فإذا كان العرب، المتوغلون منهم في القفار والمستقرون منهم في بعض الأماكن الحضرية، يتميزون بعدد من الصفات، فذلك أمر لا يثير مشاعر الباحث الذي يبغي الوصول الى الحقيقة التاريخية[2]. لقد بدا لإبن خلدون أن العرب كانوا في أساس انقلابة تاريخية شاملة، وبدا له أن دولة العرب تلاشت وحلت محلها

---

(١) **المقدمة**، ص٥٣٨.

(٢) **المقدمة**، ص٤٥٣ - ٤٥٨، ٨٥٦ - ٨٥٨، ٩٢٩، ٢٧٤، لا حاجة بنا الى اعادة طرح موضوع العرب وما يقوله ابن خلدون عنهم في «**المقدمة**». فقد اصبح مفروغاً منه. راجع: ساطع الحضري: **دراسات**... ص١٥١ - ١٥٧، محسن مهدي: **المرجع المذكور**، ص١٩٩ - ٢٠٠، ومقالي الحصري والدوري في «**اعمال مهرجان ابن خلدون**»، ص٤٩١ - ٥١٥.

دولة البربر في المغرب ودولة الترك في المشرق. فانكب على تفسير ما أدرك، منطلقاً من الأصل، أي من المجتمع البدوي والعصبية، لا من الغيب، ولا من الواجب.

٤ - المجتمع - الدولة

يشكّل المجتمع الحضري جزءاً من الصورة التي عاينها ابن خلدون، ولكن هذا الجزء يختلف عن الجزء الآخر على مستوى التنظيم الاجتماعي، وعلى مستوى نسبة مقومات البناء الاجتماعي بعضها الى بعض. ففي المجتمع الحضري، يضعف ارتباط الانسان بالطبيعة، وينعكس ذلك على بنية الجماعة. غير أن التباين بين المجتمع الحضري والمجتمع البدوي تباين تدريجي، ولا يبلغ اقصى درجاته الا بالنسبة الى المتأصل في المدينة والمتجذر في القفر. ويشدّد ابن خلدون على هذا التباين التدريجي لكي يظهر نقاط الاتصال ونقاط الانفصال بين نوعي العمران اللذين يدرسها. فهو يؤكد اسبقية العمران البدوي على العمران الحضري، ويبين التحولات التي يمرّ بها الانسان حتى ينتقل من خشونة البداوة الى رقة الحضارة[١]. ويستعمل مفهوماً غير محدد بدقة، وهو مفهوم المصر. فالمصر غير القرية وغير المدينة. والفارق بينه وبين القرية هو انتفاء الاسباب التي تدعو الى الظعن والتقلب في الأرض. ونشوء المصر يكون بحصول ما فوق الضروري لحفظ الحياة. والمدينة تنشأ من اتساع المصر وتكاثر سكانه. «العمران متدرج»[٢]، والتدرج موجود داخل كل نوع من انواع العمران، كما انه موجود في الانتقال

---

(١) المقدمة، ص٤١٣.

(٢) المقدمة، ص٢٠٨، وعن مفهوم التدريج، انظر ايضاً ص٣٤٢، ٣٥٢: «تدريج التكوين»، ص٦٦٨: «تدرج عوائد الدولة»، ص٦٧٠، ٦٨١، ٦٨٥: «خلل على التدريج»، ص٧٠٩: «تدريج الأمور الطبيعية»، ص٨٤١، ٨٥١، ٨٦٩، ٩٢٣.

من نوع الى نوع، ومن اقليم الى اقليم.

«اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك الى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر. ثم تزيد احوال الرفة والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح واحكام وضعها في تنجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلقون في استجادة ما يتخذونهم لمعاشهم من ملبوس او فراش او آنية او ماعون. وهؤلاء الحضر، ومعناه الحاضرون، اهل الامصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من اهل البدو»[1].

يتبين إذن ان ابن خلدون لا يقيم تناقضاً، قاطعاً بين اهل المدن واهل البدو كما يزعم بعض الدارسين[2]، بل يقيم تعارضاً بين اهل البدو واهل الحضر بصورة عامة، ومع التشديد على التدريج في التباين بين أقصى اهل البدو واقصى أهل الحضر. ان ما يميز جماعة عن جماعة، أو عمراناً عن عمران، هو للوهلة الأولى، نمط المعاش كما ذكرنا سابقاً. فالتحضر يبدأ بالاستقرار على أرض معينة، وبالعمل من أجل استخراج ما تنبته الأرض للانسان. فالاستقرار والعمل يؤثران في طبيعة العلاقات بين أهل النسب الواحد، ويدفعان الى التعاون في

(١) المقدمة، ص٤٠٨ - ٤٠٩.
(٢) راجع مثلاً لاكوست: المقال المذكور سابقاً، ص٢١.

الانتاج والى طلب تحسين الوسائل والآلات، ويغذيان الطمع في زيادة الثروة، ويؤثران في الاستعدادات النفسية الاجتماعية، ويؤسسان نوعاً من الاجتماع تظهر خصوصيته بقدر الابتعاد عن العمران القائم على رعاية الحيوان، وبقدر ما يستحكم فيه الاقبال على الحاجيات والكماليات. فالصورة الاجتماعية العامة التي يعاينها ابن خلدون لا تعرف الانفصال التام بين اجزائها، وانما هناك اتصال وانفصال في الوقت نفسه. أما السؤال عن كيفية نشوء الأمصار الأولى والمدن الأولى تاريخياً، فلا يبدو ان ابن خلدون قد اهتم به.

ويضيف ابن خلدون الى هذا التصور لأصناف أهل البدو وأهل الحضر فكرة ينبغي التعمق في بحثها، وهي استمرار الصراع بين اهل البدو اجمالاً واهل الحضر اجمالاً. يرى الدكتور علي الوردي في هذه الفكرة محور النظريات الخلدونية بينما يرى ساطع الحصري محورها في نظرية العصبية، ويراه الدكتور طه حسين في نظرية الدولة(١). فما معنى هذا الاختلاف؟ وكيف ينبغي فهم فكرة الصراع بين اهل البدو واهل الحضر؟

ان اهمية العصبية في فكر ابن خلدون امر لا جدال فيه. فقد رأينا سابقاً كيف انها تشد جوانب الحياة البدوية بعضها الى بعض. ولكن يصعب ردّ افكار ابن خلدون جميعها اليها. اذ ان حياة اهل الحضر ليست برمتها نتيجة لفعل العصبية. فاذا كانت العصبية تؤثر سياسياً واجتماعياً في حياة العمران الحضري، فثمة جوانب اقتصادية وثقافية لا تتأثر بها، بل ان نزعة اهل الحضر هي الى الانفكاك من اعتبارات النسب والعصبية. وفي المقابل، يؤدي اعتبار نظرية الدولة المحور الأوحد في فكر ابن خلدون الى اهمال بعض الجوانب التي لا

---

(١) علي الوردي: المرجع المذكور، ص٧٥ وما بعدها، ساطع الحصري: دراسات... ص٣٣٣ وما بعدها.

ترتد الى سواها في المجتمع البدوي. وفي الحقيقة، ينبغي الاقرار بأن فكر ابن خلدون نفسه يحمل شيئاً من الازدواجية في هذه المسألة ويسمح الى حد ما باعتماد أحد التفسيرين المذكورين. فالغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك والدولة، والدولة تستمر ما دامت قوة العصبية مستمرة. فالتشديد على اصل الدولة يكشف عن دور العصبية القبلية الصاعدة، والتركيز على نهاية الدولة يكشف كذلك عن دور العصبية المنقسمة او المتلاشية، ويحاول محسن مهدي ان يجمع التفسيرين المذكورين باعتباره العصبية العلة الفاعلة التي عنها تنشأ الدولة[1]. ويحاول علي الوردي من جهته ان يحافظ على تعدد جوانب فكر ابن خلدون على أساس ان القول بالصراع بين العمران البدوي والعمران الحضري يقتضي عدم التنكر للعناصر المشتركة بينهما والاعتراف بالفوارق الثابتة بينهما . ولكن هل يمكن الذهاب الى ابعد من ذلك وتعيين طبيعة الصراع القائم بين اهل البذو واهل الحضر؟ يعتقد الوردي انه يمكن تعيين هذه الطبيعة، ويذهب الى ان نظرية ابن خلدون تحمل وجهين: وجهاً سكونياً ووجهاً ديناميكياً، وانها تتجاوز مبادىء المنطق الصوري الارسطي[2]. فهل هذا المذهب صحيح؟

لم يكن ابن خلدون يجهل وجود البرهان الجدلي في المنطق، ولم تكن افكار التضاد والتناقض والنفي والاثبات غير مألوفة عنده. ولكنه كان يعتبر ان جميع عمليات المنطق هي عمليات يقوم بها العقل النظري، ولم يفكر ابداً في استخلاص او تركيب منطق محايث لحركة الواقع. في نقده للعقل النظري، يفحص كيفية حصول المعرفة العقلية وينتهي الى أن المنطق نافع على صعيد الاستدلال الصوري الخالص. اما

---

(١) محسن مهدي: المرجع المذكور، ص٢٥٣ وما بعدها.

(٢) علي الوردي: المرجع المذكور، الفصلين الثالث والرابع.. انظر ايضاً: لاكوست: المقال المذكور، ص١٩، عبد العزيز الحبابي: ندوة الدار البيضاء، ص١١ - ١٢.

الأساس الموضوعي للمعرفة العقلية، فانه يراه في الروابط السببية وفي التناسب الحاصل في الأشياء نفسها. ولم يعتبر ان الانتقال الى مجال التاريخ، مجال التغير بامتياز، يستلزم تعديلاً في نظرية المعرفة. لا ريب في ان ابن خلدون ادرك ادراكاً حاداً مبدأ التغير التاريخي. فهو يقول «ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وانما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والامصار، فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والأزمنة والدول»[١]. ولكنه يدرك كذلك الشبه العميق بين الدورات الاجتماعية السياسية، ولا يستنتج من مبدأ التغير التاريخي ضرورة تبديل وسائل التنقيب الفعلي عن الحقيقة. فاذا كان لا يرى ان الواقع التاريخي المتغير يفرض في المعرفة غير الاستقرار والقياس والتعليل، فذلك ناتج من كونه لا يتصور التاريخ جارياً بحسب منطق داخلي خاص. عملية المعرفة تتم في نظره في حدود اثبات الواقعات وتفسيرها بالسببية والقياس. فلا وجود، في رأيه، لأي مبدأ أو تيار يخترق الطبيعة والتاريخ من داخل. واما الصراعات والنزاعات التي يلاحظها المؤرخ بين الدول وبين أهل البدو وأهل الحضر، فانها أوجه من التحول الشامل الذي يصيب تاريخ البشر، وليست تعبيراً عما نسميه بعد هيغل الجدلية التاريخية. لقد كان ابن خلدون، كما يرى الوردي، معارضاً لمنطق الفقهاء الذي كان عاجزاً عن استيعاب الوقائع المتجددة، ولكن هذا لا يعني انه كان مدافعاً عن منطق التناقضات التاريخية. فنظرية الدولة عنده لا يمكن تفسيرها تفسيراً جدلياً، اذا افترضنا ان الجدلية التاريخية تستلزم تحقيق عملية تقدمية. الدولة الخلدونية تنشأ وتموت، ثم يعاد انشاؤها ثم تموت، دون أن يكون ثمة تراكم تقدمي بالمعنى التاريخي الكامل. ومع ذلك، لا شك عندنا في ان

---

(١) المقدمة، ص٢٥٢.

فكر ابن خلدون ينطوي على بعض الادراك او التلمس لجدلية محدودة بين بعض العوامل الاجتماعية التاريخية. وهذه الجدلية المحدودة هي جدلية تنازعية بالمعنى الواسع، وهي جدلية منغلقة على نفسها، بسبب طبيعة الدورة الاجتماعية التي تكتنفها.

تقودنا هذه الملاحظات الى طرح السؤالين الآتيين: كيف يمكن والحالة هذه تفسير العلاقات بين اهل البدو واهل الحضر؟ وكيف ينبغي فهم نظرية ابن خلدون في تطور الدولة؟ ان الجواب على هذين السؤالين يقتضي عدم نسيان تصور نظام المجتمع كما عرضناه سابقاً، وعدم اغفال طبيعة الحقبة التي يتأمل ابن خلدون فيها.

الدول التي يحلل ابن خلدون تاريخها هي في اكثريتها الساحقة دول ناشئة من المجتمع البدوي. ويعتقد ابن خلدون أن فكرة نشوء الدولة من المجتمع البدوي قابلة للتعميم، ولكنه لا يسعى الى معرفة كيفية نشوء اول دولة في تاريخ العمران البدوي. بل ان تحليلاته اجمالاً منحصرة في القرون الثمانية للتاريخ العربي الاسلامي، وهي قرون حافلة بتعاقب رتيب لدول وأسر حاكمة منبثقة من مناطق البداوة. ولما كان الملك متأخراً عن طور البداوة، كان من الطبيعي أن يستمد حيويته من اندفاعة المجتمع البدوي وقوته. ففيما يتعلق باتساع الملك، مثلاً، العامل الحاسم هو نوعية العصبية المهاجمة أو الغازية. فلكل دولة حصة من الأوطان لا تزيد عليها[1]. الا ان الأمة اذا كانت وحشية كان ملكها أوسع. وفي تبرير هذه الفكرة، يقول ابن خلدون:

«وذلك لأنهم اقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم، وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في

---

(١) المقدمة، ص٤٧٢.

معناهم من الاكراد والتركمان واهل اللثام من صنهاجة. وايضا فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون اليه، فنسبة الاقطار والمواطن اليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود افقهم، بل يطفرون الى الاقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية»[١].

وعلى الصعيد نفسه، يلاحظ ابن خلدون ان الأوطان والمناطق الكثيرة القبائل والعصائب لا تستحكم فيها دولة الا في النادر[٢]. مما يعني ان الشكل السياسي للمجتمع الحضري متعلق بالقوة الاصلية التي للعصبية، سواء من حيث اتساع نطاقه أو من حيث طول أمده. يشدد ابن خلدون على هذه النقطة، ولكن افكاره المبعثرة بخصوصها لم تسلم احياناً من تشويه. فالعمر الذي يقرره للدولة هو، كما يعرف الجميع، عمر ثلاثة أجيال[٣]. ولكن هذا العمر ليس سوى معدل وسطي تقريبي. فقد تتجاوزه الدولة وقد لا تبلغه. فالمقارنة بين الأشخاص والدول ليست سوى اسلوب للدلالة على ان الدولة تتبع خطاً منحنياً دائرياً في حياتها العامة. العصبية الأصلية هي العامل الأكبر، ولكنها ليست في نهاية الأمر، العامل الوحيد. فهناك عوامل عدة يمكن أن تساعد الدولة على البقاء وعلى تجديد شبابها أحياناً.

ان عمر ثلاثة أجيال هو عمر تقريبي، وهو لا ينطبق على جميع الدول، وانما ينطبق في الغالب فقط. «لا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب

(١) المقدمة، ص٤٤٧.
(٢) المقدمة، ص٤٧٦.
(٣) المقدمة، ص٤٨٥ «والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته».

قبله أو بعده »[1]. ويذكر ابن خلدون أمثلة عدة لدول تجاوزت عمر ثلاثة اجيال، كدولة العبيديين ودولة صنهاجة ودولة الموحدين، وعلى الأخص « دولة العرب الاسلامية »[2]. فما معنى اذن عمر الأجيال الثلاثة؟ انه كما يبدو لنا معنى نموذجي فقط، يعتمده ابن خلدون للدلالة على نوع الحتمية التي تخضع لها الدولة المنبثقة من العمران البدوي والمتطورة بحسب تفاعل عناصرها الداخلية في الدرجة الأولى. ومما يزعج قارىء ابن خلدون عدم ربطه بين فكرة الأجيال الثلاثة وفكرة الاطوار الخمسة التي يميزها في حياة الدولة. « وحالات الدولة واطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار »[3]. ولكن اذا نظرنا بالمقارنة بين الأجيال الثلاثة والاطوار الخمسة، وجدنا ان ابن خلدون يستعيد بتفصيل اكبر في الأطوار الخمسة ما يعرضه في حديثه عن الاجيال الثلاثة. ولذلك لا بأس في اعتماد التقسيم الثلاثي لمراحل عمر الدولة، مع الانتباه لبعض عناصر التقسيم الخماسي. وفي اي حال، ينبغي عدم الوقوع في الاعتقاد القائل بأن تشبيه الدولة بالكائن الحي يعني ان سوسيولوجيا ابن خلدون مبنية على نموذج بيولوجي. فما يجب استخلاصه من هذا التشبيه هو الطابع الكلي للمجتمع - الدولة وخط التطور المنحني. فالحتمية التي تخضع لها الدولة هي حتمية شاملة تصيب نظام المجتمع الحضري لأن الدولة القائمة فيه منبثقة من عصبية العمران البدوي[4]. وعلى هذا الأساس، لا يبقى امامنا سوى عرض كيفية انتقال الدولة من مرحلة الى مرحلة، وما يحدث لها من الأحوال

---

(١) المقدمة، ص٤٨٧. يستعمل ابن خلدون عبارة « في الغالب » ثلاث مرات في الفصل الذي نشير اليه.

(٢) المقدمة، ص٤٧٦.

(٣) المقدمة، ص٤٩٣.

(٤) يتحدث هـ.ف. أولكن، بهذا الصدد، عن « حتمية تعددية » في نظام طبيعاني واسع جداً ». راجع مقاله في: اعمال مهرجان ابن خلدون ص٣١، ٣٩.

في كل مرحلة.

مرحلة النشأة والنمو. يميز ابن خلدون بين نوعين من الدول الناشئة. النوع الأول يشمل الدول التي تنشأ بحرب تشنها قوة خارجية على الدولة الهرمة وتنتهي باستيلاء القوة المهاجمة على الحكم، والنوع الثاني يشمل الدول التي تنشأ من جراء تفكك الدولة واستقلال الولاة في المناطق البعيدة عن السلطة المركزية[1]. في هذه الحالة الثانية، نتمتع الدولة المستجدة بنوع من الاتصال السياسي والاقتصادي. ولا تشكل بنشوئها انقلابة سياسية بالمعنى الكامل. ولذلك يتركز انتباه ابن خلدون على النوع الأول الذي يكون فيه نشوء الدولة تأسيساً لدورة سياسية جديدة في تاريخ شعب او في تاريخ منطقة (مثلاً: الفتح العربي، دولة المرابطين، دولة الموحدين).

كيف تجري الدورة السياسية في بدايتها؟ ليس الجواب على هذا السؤال سهلاً، لأن استيلاء قبيلة او أسرة جديدة على الحكم ليس فعلاً سياسياً فقط. وانما هو فعل اجتماعي شامل يتجابه فيه نوعان شاملان من الاجتماع. ولنترك الآن الدولة الهرمة، ولننظر في مقومات او جوانب المطالبة القبلية أو العدوان القبلي على الدولة. فماذا نجد؟ نجد اولاً ان الجانب النفسي الاقتصادي يحتل فيه مرتبة بارزة. «التمدن غاية للبدوي يجري اليها، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به احوال الترف وعوائده، عاج الى الدعة وامكن نفسه الى قياد المدينة»[2]. ولكن هذا الجانب لا يؤثر تأثيراً فعلياً الا بقدر ما يسانده جانب الاقدام والعدد. «اذا كان الغلب للأمم انما يكون بالاقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال اعرق في البداوة واكثر توحشاً كان أقرب الى التغلب على سواه اذا تقاربا في

(١) المقدمة، ص٧٠٢ - ٧٠٣.

(٢) المقدمة، ص٤١٣.

العدد وتكافاً في القوة والعصبية »[1]. « والعصبية انما هي بكثرة العدد ووفوره »[2]. وهذا يعني ان طلب الملك هو تعبير عن حاجة الى اشباع الرغبات الاقتصادية بواسطة السيطرة الاجتماعية، حاجة نابعة من وضع يسوده الحرمان ويحركه التأهب الدائم للقتال. ولكن، مع هذا كله، يظل طلب الملك فعلاً سياسياً في جوهره. اذ ان الاستيلاء على الحكم وممارسة السيادة الفعلية هما وسيلة غير اقتصادية للحصول على المطلوب النفسي الاقتصادي والاجتماعي. ويعود ابن خلدون في اكثر من موضع الى هذه الفكرة، ويشدد على الفارق بين الرياسة والملك. الرياسة اقرب الى السلطة المعنوية منها الى السلطة السياسية الحقيقية. اما الملك، فانه التغلب بالقوة والحكم بالقهر. « وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة »[3]. واذا كانت هذه هي طبيعة الملك، فلا عجب في ان يكون موضوع مغالبة وتنازع. « الملك منصب شريف، ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي الى الحرب والقتال والمغالبة »[4]. ولكن الملك يشتمل ايضا على تدبير مصالح المحكومين. فهو من الأمور الاضافية. اي ان السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان. ولذا، لا تقوم مصلحة السلطان دون قيام المصالح العامة. فالقهر التعسفي يضر بمصالح السلطان ومصالح الرعية على السواء[5]. وهذا يعني ان المحدد السياسي في نظام المجتمع الحضري يلعب دوراً اولياً في المرحلة الأولى من مراحل

---

(١) المقدمة، ص٤٣٨.

(٢) المقدمة، ص٤٧٥.

(٣) المقدمة، ص٥١٣ - ٥١٤.

(٤) المقدمة، ص٤٦١.

(٥) المقدمة، ص٥١٤ - ٥١٥، ٧١٣.

الدورة الاجتماعية السياسية. اذ يتوقف على سياسة السلطان والقبيل الحاكم، بعد استتباب أمر الدولة لهم، ازدهار العمران او انقباضه وانحطاطه.

يتوزع افراد القبيل الحاكم، اعضاء النصاب الملكي، على مناطق البلاد المفتوحة ويتولون ادارة شؤونها تحت اشراف السلطة المركزية. ويكون اتساع نطاق الدولة وقوتها على نسبة عدد القائمين بها وتماسكهم. وانطلاقاً من هذا الوضع، تتطور الحركة السياسية بموجب منطق معطياتها الأساسية. ففي البداية، تبقى العصبية المسيطرة متماسكة، اذ يدرك اهل العصبية فوائد تماسكهم ويتذكرون ما عانوه للوصول الى الحكم. ولكن تعاون اهل العصبية الحاكمة لا يدوم طويلاً. اذ ان طبيعة الحكم القائم على القوة العصبية تحمل في طياتها بذور التنافس والتنازع. فبعد طور الظفر بالبغية واستقرار الأمور في ارجاء الدولة، يأتي طور انفراد صاحب الدولة، أي السلطان الغالب على الكل، بالسلطة والمجد، ومنع افراد قومه من المشاركة والمساهمة في الحكم. وتكتمل صورة الملك الاستبدادي. «وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة. وقد لا يتم الا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. الا انه أمر لا بد منه في الدول»[١].

ويرى ابن خلدون ان أساس هذه النزعة هو ما في الطبيعة الحيوانية من خلق الكبر والأنفة، وما في طباع البشر من خلق التأله[٢]. فالانفراد بالمجد يتحدر اذن من اصول راسخة في الطبيعة الانسانية، وحصوله يُشكِّل منطلقاً لسلسلة من الأعمال والظاهرات الاجتماعية الاقتصادية لا تلبث ان ينعكس تأثيرها على الحكم نفسه. ولكن هذا التأثير لا يصبح جلياً وسلبياً الا بعد تطور طويل وعام.

(١) المقدمة، ص ٤٨٠.

(٢) المقدمة، ص ٤٨٠.

ففي مرحلة النمو، يكون السلطان منهمكاً بأعمال تمكين الدولة وتأمين مصالح رعيته، ويتزايد عدد افراد العصبة الغالبة، وتنطلق آمال الناس ويقبلون على مختلف انواع الأعمال[١]. فينشأ من هذا كله حالة عامة من الطمأنينة والازدهار، وتتكاثر أعمال التعمير في المدن، مما يؤدي الى تدفق المواد اللازمة لاقتضاء الحاجات والى تحولات في الأعمال والمعاملات. واهم ما يذكر من هذه التحولات التخصص في الأعمال والتراكم التدريجي للثروات. فتكاثر الأعمال يؤدي الى تكاثر الانتاج وتزايد الأرباح، وتزايد الأرباح يؤدي الى تنشيط الأعمال[٢]. «كثرة الأعمال... سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته»[٣]. بعبارة أخرى، ينتج من استتباب الأمن السياسي نشاط عام يشمل جميع جوانب الحياة الاقتصادية من صناعة، وعرض وطلب، واحتكار، وارتفاع في الأسعار، وتنافس الخ، وينعكس هذا النشاط على العلاقات الاجتماعية، فتنشأ عادات وروابط بين الناس مبنية على المصالح والأذواق، لا على علاقات القرابة. وباختصار، يتلقى المحدد الاقتصادي دفعاً ايجابياً من جهة المحدد السياسي، ويستجيب لهذا الدفع. فكيف تأتي ردة فعل الحكم على هذه الاستجابة؟

يسجّل ابن خلدون ردتين، ويصفهما بدقة بالغة. الأولى ردة اقتصادية وتتعلق بمسألة الضرائب، والثانية لاحقة للأولى وتتعلق بالنزعة الى الترف. اما مسألة الضرائب، فان وصف ابن خلدون لها يصحّ ان يعتبر نموذجاً لإدراكه للتأثير المتبادل بين الاقتصاد والسياسة. قال:

---

(١) المقدمة، ص٤٥١، ٤٩٢، ٧٠٩.

(٢) المقدمة، ص٨٥٩ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص٨٦٧.

«ان الجباية اول الدولة تكون قليلة الوزائع، كثيرة الجملة. وآخر الدولة كثيرة الوزائع، قليلة الجملة. والسبب في ذلك ان الدولة، ان كانت على سنن الدين، فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية... وان كانت على سنن التغلب والعصبية، فلا بد من البداوة في اولها، كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن اموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك الا في النادر. فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة الوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها. واذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا، نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم. واذا كثر الاعتمار، كثرت اعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها»[١].

ولكن سياسة الاقتصاد في فرض الضرائب تتحول تدريجياً تحت تأثير تحول اخلاق اهل الدولة، وعلى رأسهم السلطان القاهر. فالأموال التي يجنيها اهل القبيل الحاكم في أول الدولة تحملهم على الاقبال شيئاً فشيئاً على عوائد الترف. وعوائد الترف تقتضي الانفاق والمزيد من الإنفاق، وتتسبب في ذهاب أخلاق البداوة من اهل القبيل الحاكم واستحكام اخلاق المعيشة الحضرية. وعندما يحصل هذا كله، تكون الدولة قد انتقلت من مرحلة النشأة والنمو الى مرحلة النضج والأوج.

مرحلة الأوج. كان نظام المجتمع حتى الآن متجهاً بصورة إجمالية نحو الدولة والقائمين بها. ولكن،بعد انتهاء مرحلة التأسيس واستتباب الأمور وحصول الاستقرار، يتحول الاستقطاب في نظام المجتمع وديناميكيته وتبرز تأثيرات الحياة الاقتصادية والثقافية على مجمل الحياة الاجتماعية، فيحصل نوع من توازن بين المحدّدات المجتمعية يتيح

---

(١) المقدمة، ص٦٦٨. انظر ايضاً الفكرة نفسها ص٦٧٠، ٦٩٦، ٧٠٩.

للسلطان فرصة اظهار عظمة الدولة وعزّها.

لقد مرّ معنا أن تحول الحكم الى حكم استبدادي مطلق أمر طبيعي. وفي الواقع، لا يبدو ابن خلدون عارفاً بوجود أنواع أخرى من الحكم. غير أن هذا النقص الناتج من محدودية حقل استقصائه ساعده على توحيد ملاحظاته بدون صعوبة كبيرة. ففي رأيه، لا بّد للحكم المتأسس على غلبة القوة القبلية من ان ينساق طبيعياً الى اتخاذ اشكال المركزية والاستبداد والاستئثار. عصبية واحدة مسيطرة، سلطان واحد قاهر: تلك هي القاعدة التي تحكم الدولة التي أصولها في المجتمع البدوي. الا ان الوصول الى الانفراد بالحكم دون سائر اهل العصبية لا يكون بدون صراع مرير، وربما كان اشد مرارة من القتال الذي اوصل اهل العصبية بأجمعهم الى الحكم. ولكي يحسم صاحب الدولة الوضع، يستعين بقوم ورجالات من غير قبيلته أو من غير شعبه، ويسند اليهم مناصب الدولة ويقربهم ويستخلصهم ويستظهر بهم على بني قومه[1]. ويكون حماس هؤلاء المصطنعين قوياً، اول الأمر، بسبب النعمة التي انتقلوا اليها. فيأمن السلطان شر الطامعين والطارئين، وينصرف الى التمتع بثمرات الملك والجاه. «فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج، واحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمطار المتسعة والهياكل المرتفعة، واجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في اهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وادرار ارزاقهم وانصافهم في اعطياتهم لكل هلال حتى يظهر اثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكتهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة»[2].

---

(١) المقدمة، ص ٤٩٤، ٥٠٧.

(٢) المقدمة، ص ٤٩٤ – ٤٩٥.

وفي هذه الاثناء، يتواصل ازدهار المدن، سكانياً واقتصادياً، وبخاصة عاصمة الدولة، وتترسخ حاجات الترف والكماليات. ويخصص ابن خلدون لحركة هذا الازدهار الاقتصادي واثره على الحياة الاجتماعية تحليلات مطولة في الباب الرابع الذي يدور على المدن والأمصار والباب الخامس الذي يدور على الصنائع والكسب ويلفت الانتباه الى الأثر الذي كان لاتساع بعض المدن مثل بغداد والقاهرة والبصرة ودمشق وقرطبة وتلمسان وفاس وغرناطة. وعلى وجه العموم، يلاحظ ابن خلدون ان ازدهار المدن، وبخاصة كراسي الملك، وغناها وعظمتها أمور مرتبطة بأحوال الدولة وتطورها. فاذا كانت الدولة قوية، وطويلة العمر، فان عاصمتها تمتد بقدر ما تسمح الحدود الطبيعية[1] ولكن هذا الامتداد يجَرّ مشكلات عدة، على صعيد تنظيم العمل والانتاج والتبادل، وعلى صعيد العادات والنزعات النفسية والاخلاقية. فما تجلبه المدينة من الريف من انتاج زراعي وحيواني يستهلك مباشرة او يحتاج الى بعض العمليات التحويلية. وحركة الاعمار والتأنق في جوانب الحياة المادية، تدفع الى ايجاد صنائع جديدة وحرف متخصصة اما لتلبية حاجة الاعمار، اما لتحويل المواد، واما لتأمين حاجات التبادل في الأسواق. وهذه الصنائع والحرف تستدعي البحث عن المعادن اللازمة لصناعة الادوات والأواني والآلات التي يحتاج اليها اهل الحضر أو أهل البدو[2]. ونتيجة لذلك، يرتفع الطلب على اليد العاملة، وخاصة اليد العاملة الماهرة، وترتفع الأجور والأسعار. «واما الصنائع والاعمال ايضاً في الامصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها امور ثلاثة: الأول كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه، والثاني اعتزاز اهل الاعمال بخدمتهم وامتهان انفسهم لسهولة المعاش في

(١) المقدمة، ص ٨٣٠.

(٢) المقدمة، ص ٨٨٤ - ٨٨٥.

المدينة بكثرة اقواتها، والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم الى امتهان غيرهم والى استعمال الصنائع في مهنهم، فيبذلون في ذلك لاهل الاعمال اكثر من قيمة اعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتز العمال والصناع واهل الحرف وتغلو اعمالهم»[١]. واما التجار، فان الصغار منهم يصيبون بعض الربح، والكبار يصيبون ارباحاً طائلة: وفي بعض الأحيان، يكون كبار التجار مالكي لأرض زراعية واسعة او لمحلات حرفية. ويلاحظ ابن خلدون ان الزراعة لا يمكنها أن تكون سبباً للغنى وان الثروات الكبيرة هي في الغالب نتيجة تراكم ارباح عدة من مصادر متنوعة (إرث واحتكار واستغلال تقلب الأحوال وغير ذلك)[٢]. واما الذين يعيشون من اموال الدولة، فينقسمون قسمين: كبار الموظفين واهل الشوكة والحاشية، وهم اغنياء بما يأتيهم من خزينة السلطان، وصغار الموظفين والقائمين بامور الدين، وهم لا يعرفون ثروة عظيمة[٣]. وفي حقيقة الواقع، يعيش جميع اهل الأمصار حياتهم الاجتماعية بدون فواصل عازلة فيما بينهم. ومن هذه الجهة، لا يسهل استخراج أي تصور، ولو عام ومبهم، لما نسميه الطبقات الاجتماعية من فكر ابن خلدون. فعالم العمل الذي يصفه، بدون التوغل في تفاصيله، مرتبط بالمصير العام الذي يصيب الدولة. وفي هذا السياق، يخطىء رينه مونيه حيث يقول ان ابن خلدون يرد جميع شروط الازدهار الصناعي الى شرط واحد وحيد وهو تكاثر السكان[٤]. وذلك لأن تكاثر السكان غير مستقل وغير تلقائي. فالطور الذي تكون فيه الدولة يؤثر في حركة النمو السكاني سلباً وايجاباً. وبعد هذا كله، لا يجوز اهمال ظاهرة التعليم التي يوليها ابن خلدون اهتماماً خاصاً. فالتعليم من

---

(١) المقدمة، ص٨٦٤.

(٢) المقدمة، ص٨٦٩.

(٣) المقدمة، ص٩١٣.

(٤) رينه مونيه: المرجع المذكور، ص٢٨.

جملة الصنائع، وازدهاره يكون على نسبة ازدهار العمران ووفوره[1] وسبب التأهل ازدهار العلوم والتعلم بكثرة العمران مزدوج. فالاقبال على العلم يتطلب بعض الاكتفاء المادي، وكثرة العمران وما تستتبعه من تخصص وتشعب في الأحوال تقتضي تحسين المعارف وتعميقها وتفريعها وتأمين انتقالها من الواحد الى الآخر. ولهذا يقول ابن خلدون ان المطولات في العلوم الشرعية والعلوم العقلية، في الفقه او في الطب أو في الحساب او في غير ذلك، لم تظهر الا بعد تراكم العمران في المدن الكبرى. وهذا يعني أن الظاهرة الثقافية تتبع حركة العمران، وأطوار السياسة والاقتصاد، دون أن تكون مجرد انعكاس، ودون أن يكون لها استقلال متين. فهي تبرز وتلمع عندما يحدث نوع من توازن بين حالة سياسية متينة وحالة اقتصادية مزدهرة.

تجاه الانطلاق العام للقوى الاجتماعية، يجد الحاكم نفسه محمولاً على انتهاج سياسة معينة. ففيما يتعلق بالمصلحة العامة للدولة، يستكثر من الموظفين والمعاونين لادارة الشؤون العامة، اذ تحتاج الدولة المستقرة الى تنظيم اكثر مما تحتاج الى حماية نفسها من الخارج، فيزدحم بلاط السلطان بانواع من الموظفين والمقربين، من وزراء ومستشارين وعلماء ومراقبين واداريين، يعينون السلطان في سياسته المالية والأمنية، وفي مراقبة الموازين والمكاييل، وفي معاقبة السارقين ومختلف المدلسين، وفي معالجة القضايا المتعلقة بالاخلاق العامة، وفي معالجة النزاعات التي يمكن ان تنشأ بين مختلف الفرقاء[2]. السياسة العمرانية الناجحة هي التي تجمع بين الشدة والاعتدال، بين التبصر واللين. والحاكم الذكي هو الحاكم الذي يأخذ بعين الاعتبار متطلبات رعيته ولا يحملها ما فوق طاقتها[3]. ولهذه الغاية، يحاول دوماً الاصغاء الى صوتها، ويمنع المقربين

(١) المقدمة، ص٩٨٥، ٩٩٠.
(٢) المقدمة، ص٦٠١ وما بعدها، ٦٣٣ - ٦٣٤.
(٣) المقدمة، ص٥١٥.

منه والموظفين من التحكم والاستبداد بها[1]. السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان. فلا تستقيم مصالح السلطان الخاصة بدون استقامة مصالح رعيته. ومن الأعمال التي يقوم بها السلطان للدلالة على عظمة دولته، تشييد المباني الضخمة والهياكل الكبيرة واختطاط مدن جديدة او تحسين هندسة المدن القائمة، هذا مع العلم ان بعض المباني الكبيرة لا تنجزه دولة واحدة[2]، وعلى العموم، بقدر ما يكون انفاق أموال الدولة مراعياً لوضع مصالح الرعية العامة، يكون السلطان قوياً، محبوباً، ومعززاً. ولكن، من النادر أن يستمر الحكام في انتهاج سياسة رشيدة وعادلة. اذ ان تطور احوال الدولة يحملهم على الميل عن الاهتمام الدؤوب لمصالح الرعية ومصالحهم الى الانغماس في عوائد البذخ والترف والانقطاع عن مشقات الحكم ومباشرته بانفسهم، والعيش في قصورهم حيث الحاشية والنساء واللهو. وهذا الميل يتعمق ويترسخ تدريجياً، فتكون الدولة في الظاهر مزدهرة متينة، وفي الباطن آخذة باسباب الضعف والانحلال.

«وهكذا شأن كل دولة، لا بد وان يعرض فيها عوارض الهرم، بالترف والدعة وتقلص ظل الغلب»[3].

مرحلة الهرم. المرحلة الثالثة والأخيرة في دورة العمران الحضري الاجتماعية السياسية اطول من المرحلتين السابقتين، وابن خلدون يخصص لها من فصول «المقدمة» اكثر مما يخصص لهما. ومن هذه الناحية، يبدو ابن خلدون صاحب نظرية في هرم المجتمع - الدولة وانحلاله بقدر ما هو صاحب نظرية في نشأته واكثر. ولا غرابة في ذلك، إذا عدنا الى الوضعية التاريخية التي عاش فيها واستمد منها

---

(١) المقدمة، ص٥١٢، ٥٨٧ - ٥٨٨.

(٢) المقدمة، ص٤٩٦ وما بعدها، ٨٣٣ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص٦٩٢.

مشروع «المقدمة». هذه المرحلة الثالثة اطول من غيرها، لأن تحقيقها واتمامهاليسا من الأمور التي يكون الحسم فيها جلياً قاطعاً. فالعمل العسكري الذي يحمل الى الحكم دفعة جديدة من القبائل البدوية هو عمل تصفية تتجابه فيه جماعتان: جماعة ابتعدت عن أصولها وتناستها وأخذت بمسالك التحضر ومذاهب السكون والدعة، وجماعة تطمح الى الاستيلاء على الدولة ولا تدرك انها ستلقى مصير الجماعة التي تهاجمها لتأخذ محلها. ولذلك تكون بدايات الدورة الاجتماعية السياسية سريعة، ومتوقفة خصوصاً على قوة الدفع التي توفرها العصبية. وفي حقيقة الأمر، تتوقف حركة الصعود في الدورة الاجتماعية السياسية عند حصول الانفراد التام بالسلطة، سواء كان الحاكم سلطاناً ام خليفة[1]. وهكذا يجعل ابن خلدون بداية السقوط في عملية الانتقال من الطور الأول الى الطور الثاني. الا ان هذه البداية تظل خفية في الطورين الثاني والثالث، بسبب الازدهار الاقتصادي والثقافي الذي ينقل مركز الثقل في نظام المجتمع من المستوى السياسي الى المستوى النفسي الاقتصادي. ولكنها تظهر للعيان بعد ظهور التناقض بين السلطة السياسية والقوى الاجتماعية الاقتصادية، أي عندما يعتبر السلطان أن ثمرات الازدهار الاقتصادي هي ملك له وفي استطاعته انفاقها في سبيل اشباع شهواته على اختلاف انواعها.

وهكذا يبدو طبيعياً أن تظهر علامات الهرم في المجتمع - الدولة في دائرة الحكم، ثم تظهر بعد ذلك في دائرة الحياة الاقتصادية والثقافية. إن حركة السقوط هي استئناف معكوس لحركة الصعود، مع فارق هام وهو أن العوامل النفسية والمؤسسات تلعب في مرحلة السقوط دوراً تخفيفياً، بينما تلعب في حركة الصعود دوراً تسريعياً.

يؤكد ابن خلدون، كما رأينا، ان العلامة الدالة على بداية السقوط

---

(١) المقدمة، ٤٨٢، ٥٤٤ وما بعدها.

هي دخول الحكم واستقراره في أجواء الثروة والترف. فالترف ظاهرة اقتصادية ونفسية أخلاقية، تترك آثاراً في حياة أهل الدولة، قبل غيرهم من الفئات الاجتماعية، لأن أهل الحكم هم القابضون على الثروة الاجتماعية، يأخذون منها ما يطيب لهم. الامارة هي وجه من وجوه المعاش، وهي، بفضل ما يداخلها من الجاه، أكثر وجوه المعاش تحصيلاً للمال والثروة[1]. ولذلك تظهر آثار الترف عليها بسرعة وشدة. والمفهوم الذي يقترن تحت قلم ابن خلدون بمفهوم الترف هو مفهوم الفساد. فالفساد ظاهرة نفسية أخلاقية تترسخ تدريجياً بواسطة تكاثر الحاجات الثانوية وعوائد الرفه والعوائد السيئة التي تصاحبها. ولا يمل ابن خلدون من التشديد، مراراً وتكراراً، على هذه الناحية من تطور الحكم[2]. ان تزايد حاجات السلطان في مجال الأبهة والبذخ يتطلب إنفاقاً متزايداً، وتزايد الانفاق يتطلب تزايداً في الجباية. ولا تتأمن زيادة الجباية إلا بفرض ضرائب جديدة أو برفع قيمة الضرائب المفروضة من قبل. ولا تثير زيادات الضرائب الأولى، اجمالاً، مشكلات مهمة. إلا أنها تسهم في تصلب رغبة السيطرة المطلقة عند السلطان، وتتسبب في إبعاد أو قتل بعض أهل الدولة من البيت الحاكم أو من الموالي المقربين. وهكذا، بعد أن أصبحت العصبية الأصلية عديمة التأثير، يتسرب الخلل الى أساسات الدولة وأركانها. وما يجعل الوضع غير قابل للاصلاح إنما هو العجز عن العودة الى خشونة الطور الأول وصلابته وتقشفه. وهنا يظهر الاقتداء بأجلى مظاهره. فالجيل الذي ربي في النعمة والثروة والرفاهية لا يستطيع أن يرجع الى عوائد تركها الجيل السابق. فالعامل المؤثر في تصرف السلطان وأعوانه، في هذا الطور من أطوار الدولة، هو عامل نفسي اقتصادي أخلاقي، وهو

---

(١) المقدمة، ص٨٩٨، ٩٠٧.

(٢) المقدمة، ص٤٨٣ - ٤٨٤، ٦٧٠ - ٦٧١، ٦٧٦.

عامل طبيعي، كالعصبية أو نزعة الانفراد بالملك[1].

في هذا الاتجاه، تتبع سياسة السلطان المالية منطق الترف والمتعة والاغراء. فبقدر ما تتزايد حاجات الانفاق على البطانة والجند والبلاط، يتجه الحكم الى مزيد من الخلل والظلم والعنف. وبدلاً من أن يكتفي بما تدرّ عليه جباية الضرائب والمكوس، يرى نفسه مدفوعاً الى إقامة أعمال تجارية وزراعية على حسابه، ظناً منه بأن هذه الأعمال تجلب الأموال الطائلة. ولكن هذا التصرف «غلط عظيم»، إذ أنه سبب لضرر على الرعية من وجوه عدة، وأولها «مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك»[2]. فالمال الذي يستطيع الحكم توظيفه في الأسواق لا يجد ما يزاحمه. والوسائل التي يستطيع الحكم استعمالها من أجل تمشية أمور تجارته وفلاحته لا يقاومها أحد. ولكن هذا التدخل ينعكس سلباً على أحوال التجار والفلاحين، إذ يصيبهم الغم والانقباض وتخف حماستهم للعمل وتتضاءل أرباحهم. وينتج عن ذلك انخفاض في الجباية. «ان معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار... فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش»[3]. ويحاول السلطان تعويض النقص في الجباية بشتى الأعمال التعسفية، كالتطاول على الأملاك الخاصة، أو الاستيلاء على ثروات الأغنياء وممتلكاتهم بدون عوض، أو تحديد أسعار المواد والسلع بحسب هواه أو إجبار الناس على العمل، أو غير ذلك[4]. ولكن الظلم،

---

(1) المقدمة، ص ٦٩٢.

(2) المقدمة، ص ٦٧٢.

(3) المقدمة، ص ٦٧٣.

(4) المقدمة، ص ٦٧٩ وما بعدها.

وخصوصاً الظلم الواقع من جهة السلطان، مؤذن بذهاب العمران وخرابه.

ويرافق الظلم والطغيان في هذا الطور من أطوار الدولة تصاعد نفوذ الجند وأعوان السلطان[1]، وتصاعد تطلباتهم وتدخلاتهم في شؤون الملك. ولا تبقى العلوم والفنون والمدارس في معزل عن هذه الحركة العامة، إذ أنها تتقلص حركتها وتتلاشى بتقلص حركة العمران وانقباضها[2].

القهر الشديد علامة ضعف. وجميع الذين يدورون حول السلطان يدركون ذلك. وقد يفكر بعض كبار النافذين في الدولة بترك الدولة والهرب بثرواتهم. ولكن قلما ينجح مثل هذا المشروع، إذ لا يسمح السلطان بسهولة بذهاب أموال دولته وأسرارها الى الخارج[3]. وعلى العكس من ذلك، فإن محاولات الانفصال عن الدولة تنجح في معظم الأحيان. فإذا كانت الدولة واسعة النطاق، لا يكون انقسامها الى دولتين أو أكثر سبباً لزوالها. وعلى وجه العموم، يمكن أن تحافظ الدولة على نفسها ما دامت قادرة على الدفاع عن عاصمتها[4]. «وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها. ويومض ذبالها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل. فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء»[5].

وعلاوة على هذه الظاهرات التي تعبّر عن تفكك الدولة من الداخل، تحدث أمور عارضة تؤثر في انحلال المجتمع الحضري،

---

(١) المقدمة، ص ٦٣٤، ٦٨٨ - ٦٨٩.
(٢) المقدمة، ص ٦٣٣، ٩٩١ ١٠٩٠ - ١٠٩١.
(٣) المقدمة، ص ٦٧٦ - ٦٧٧.
(٤) المقدمة، ص ٦٩٠ - ٦٩١.
(٥) المقدمة، ص ٦٩٣، انظر ايضا ص ٦٩٧.

كالمجاعات التي هي نتيجة لازمة عن انخفاض الانتاج الزراعي وبلبلة السوق، أو كالأوبئة الفتاكة، أو كالفتن والدسائس التي تحدث هرجاً في الدولة[١]. وعلى العموم، يشكل انخفاض عدد السكان في شكل سريع ضربة على الدولة وإعلاناً عن قرب نهايتها.

* * *

«قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم، وأسبابه واحداً بعد واحد. وبيّنا إنها تحدث للدولة بالطبع، وانها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة، كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها، ولا ارتفاعها، لما انه طبيعي. والأمور الطبيعية لا تتبدل»[٢].

بهذا الاعتبار للهرم، يعبّر ابن خلدون عن اقتناعه العميق وعن قبوله التام بنتائج تحليلاته. ولكن لماذا لا يرى إمكان تقدم مطرد في التاريخ؟ السؤال دقيق ولا يخلو الجواب عنه من مجازفة. ولعل السبب الأول كامن في نوع علاقة الانسان البدوي بالتاريخ. فالانسان البدوي لا يعرف حقيقة الزمن التاريخي. ودخوله في صورة مفاجئة مسرح التاريخ لا يغيّر تصوره العام عن تطور الكائنات. هذا التصوّر، الكامن أو اللاواعي، غير مبني على فكرة التعاقب المتكامل لأوقات الزمن، وانما هو تعميم لنموذجين: نموذج الحركة الفلكية الدائرية ونموذج التطور الجسمي البيولوجي. وعن تقاطع هذين النموذجين، تنتج بالنسبة الى الحياة الاجتماعية فكرة الدورة التي يظهر في بدايتها بعض الارتفاع والتقدم، ثم تعود الى مستوى البداية. فالدولة المنبثقة

(١) المقدمة، ص ٧٠٩ - ٧١٠.

(٢) المقدمة، ص ٦٩٣،

من المجتمع البدوي لا تستطيع أن تخالف التصور الكامن في أعماق صانعيها عن الزمن التاريخي وعن السياسة في الحياة الاجتماعية التاريخية. ومن المهم في هذا السياق أن نتذكر أن المنجمين كانوا يحاولون، منذ زمن بعيد، البحث عن علاقات بين دورات الأفلاك وأعمار الدول، وأن هذه المحاولات تواصلت في التاريخ العربي الاسلامي[1]. وانه لمن المعروف أن الاسلام يمنع الاعتقاد القائل بتأثير الأفلاك ودورانها وقراناتها على حياة البشر ومصائرهم، كما أنه تبين لنا كيف أن ابن خلدون رفض لأسباب منهجية المعرفة التي يزعم المنجّمون الوصول إليها. ولكن هذا لا يستتبع عدم وجود فكرة الحتمية الدورية في الذهنية المشتركة بين الشعوب التي كان ابن خلدون يدرس تاريخها.

أما السبب الموضوعي الآخر لغياب فكرة اطراد التقدم التاريخي عند ابن خلدون، فانه يرجع الى تصوره لطبيعة العلاقات الديناميكية بين محدّدات المجتمع الحضري. فالمحدّد السياسي يتمتع في رأيه بأسبقية ظاهرة، ولكنه يخضع لمنطق العصبية والتغالب ومنطق التمدن والترف. وهذا يعني أن ديناميكيته لا تخرج عن الإطار العام للتطور الاجتماعي النازع دوماً الى الرجوع الى بنية أصلية ثابتة[2]. وفي الواقع، يشكل المجتمع البدوي القبلي العنصر الأول في هذه البنية الأصلية. والمجتمع - الدولة لا يشكل تجاوزاً انقطاعياً للمجتمع القبلي. ففي المجتمع - الدولة، يخرج الانسان البدوي من نمط معاشه القاسي، ولكنه

---

(١) **المقدمة**، ص٧٥٩ وما بعدها.

(٢) يقدم لاكوست، في بحث صدر بعد الانتهاء من هذه الدراسة، فكرة جديرة بالاهتمام حول هذه النقطة. فهو يعتقد أن ابن خلدون لم يتوصل الى تصور عملية تاريخية اجتماعية تقدمية مطردة، لأنه كان امام شكل من اشكال الانغلاق البنيوي الذي كان يمنع المسار الاجتماعي من اتباع خط تراكمي يشتمل على مراحل متعاقبة ومتميزة نوعياً. وسبب هذا الانغلاق البنيوي هو عدم ظهور البورجوازية كطبقة منظمة واستمرار البنى القبلية في المجتمع الحضري المغربي. راجع: **ابن خلدون**، ص١١، ١٢، ١٧١، ٢٦٣.

يستعمل سيطرته وحريته في التصرف استعمالاً أنانياً ضيقاً. ان بناء الدول والتقدم في التاريخ يستلزمان، علاوة على القوة، تصوراً معيناً للانسان وللعمل الاجتماعي التاريخي. والانسان البدوي غير مستعد لتلبية هذا المستلزم. فانتصاره هو بمثابة حل مؤقت لأزمته المتأصلة، وان جاء متلبساً لباس الدعوة الدينية.

«الدولة العربية الاسلامية»، أو «دولة العرب الاسلامية» أو «الدولة العربية في الاسلام»[1]، تجد تفسيرها في رأي ابن خلدون في تضافر العوامل التي حملت القبائل العربية على الزحف على امبراطوريات غنية ومصابة بالوهن والعوامل التي وحّدت هذه القبائل وألقت على عاتقها تأدية رسالة عظيمة. فالاسلام، من حيث ظهوره في شكل وحي سماوي، جاء بمثابة العامل المتعالي، وبالتالي الموحّد والموجّه للقبائل العربية. ولكنه، من حيث عمله على تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً جديداً، لم ينجح في تجاوز بنية المجتمع القبلي. فالخلافة، بمعناها الديني الشامل العميق، لم تدم سوى فترة قصيرة، انقلبت بعدها الى ملك، والى ملك عضوض. وعلى هذا الأساس، لم يكن ما حدث في أيام الخلافة الأموية مخالفاً للمجرى الطبيعي العام للعلاقات بين أهل البدو وأهل الحضر[2]..

يختم غومبلوويكز دراسته لفكر ابن خلدون بالاستنتاج القائل بأن ابن خلدون حاول التوفيق بين الدين والسياسة[3]. وفي الحقيقة، لم يعالج ابن خلدون الدين من وجهة علاقته كعقيدة وشريعة بالسياسة باعتبارها نشاطاً أمرياً. وإنما لقي الدين كمعطى في الحياة الاجتماعية

---

(١) المقدمة، ص٤٧٦، ٤٧٨، ٤٩٣، ٦٢٩، ٦٣٣، ٦٤٩، ٦٩٠، ٦٩٥، ٧٠١، ٧٦١، ٨٨٨، ٩٥٥، ٩٥٦.

(٢) المقدمة، ص٥٤٣ - ٥٤٤، ٥٤٨، ٥٦١.

(٣) غومبلوويكز: **نظرات سوسيولوجية**، ص٢٢٠ - ٢٢١، ٢٢٤.

التاريخية، كما يلاحظ المستشرق جب[1]. وحلّل الظاهرات الناتجة من تأثير العامل الديني في الحركة الاجتماعية التاريخية. وفي مقدورنا أن نأخذ عليه عدم تعمقه في دراسة قيمة النظام الذي أتى به الدين. إلا أن هذا المأخذ لا ينال شيئاً من فكره الأساسي. إذ أن الوجهة التي اعتمدها لم تكن مؤدية الى البحث عن القيم، بل الى مجال الانتروبولوجيا العلمية الفسيح.

٥ - وجهة انتروبولوجية

الخلاصة التي نصل إليها في ختام هذا الفصل هي أن الوجهة العامة التي ينتظم فيها فكر ابن خلدون السوسيولوجي هي وجهة انتروبولوجية صريحة. وفي الواقع لا يكتفي ابن خلدون بأن يصف وصفاً تجريبياً الحياة الاجتماعية بواقعاتها وأشكالها الكلية، بل يحاول ربط وصفه بالمعالم البارزة، في رأيه، في الطبيعة الانسانية والوجود الاجتماعي. ان موضوع التأمل الخلدوني هو الانسان من حيث هو كائن طبيعي، اجتماعي، تاريخي. ووصولنا الى هذه الفكرة العامة يعني أننا وصلنا الى آخر ما يمكن الوصول إليه في التفسير التحليلي لفكر ابن خلدون الواقعي. ومن أجل توضيح هذه النقطة، لا بدّ من استعادة المراحل التي قطعناها والقاء نظرة شاملة عليها.

لقد شدّد الفكر القديم، في تناوله للانسان، على العقل، وأبرز جوانب أخرى في الوجود الانساني، لكن مع التوكيد الدائم لخاصية العقل. وبعد ظهور الأديان السماوية، توسعت النظرة الى الانسان، وبرزت فكرة الغيب وفكرة الآخرة. وبالرغم من جوانب عدة تأخذ بعين الاعتبار تجربة الانسان في العالم الحسي، بقيت تلك النظرة مطبوعة بطابع تأملي تجريدي عام. فالانسان الذي كان موضوع بحثها

(١) راجع المقال المذكور، ص٢٩.

إنما كان ماهية أكثر مما كان موجوداً بالفعل. قبل ابن خلدون، لم يحاول أحد من الفلاسفة أو من علماء الكلام أو من الفقهاء أو من المؤرخين تناول الانسان من جهة وجوده الاجتماعي لتحديد ماهيته ككائن طبيعي وميتافيزيقي. وفي الحقيقة، لم يطرح ابن خلدون نفسه، بوضوح، فكرة كهذه. إلا أن النهج الذي انتهجه قاده الى ملاحظات حول الطبيعة الانسانية لم يظهر مثلها في سياق التأملات الميتافيزيقية حول الانسان. فابن خلدون يقبل بالقول بأن طبيعة الانسان هي غير مجموع أفعاله. ولكن المسألة هي في كيفية معرفة تلك الطبيعة. المعرفة العقلية الأكيدة الثابتة لا تحصل للانسان إلا في مستوى الواقعات والعلاقات القائمة بينها. ولذا، لا بدّ لدراسة الانسان دراسة عقلية من تحليل الواقعات الانسانية، أي الأفعال الانسانية وشروط حصولها. وفي نهاية المطاف، يصبح في الامكان معرفة ما هو الانسان. ولكن هل يؤدي هذا النهج الى إدراك حقيقي لماهية الانسان؟ يبدو أن لا. إذ أن الفكرة عن ماهية الانسان لا يمكن استخلاصها كلياً من استقصاءات حول واقعات اجتماعية معينة، وإنما يمكن التعمق فيها ومراجعتها إذا طرحت طرحاً جدلياً بالنسبة الى الاستقصاء التجريبي. وفي الحقيقة، كان فكر ابن خلدون ينطوي على تصور معين للانسان، قبل توصله الى إبداع علم العمران. ولكن عدم بلورته لهذا التصور أوقعه في نقص وتقصير، وجعل فكره الانتروبولوجي متسماً بالابهام أحياناً، وبالسطحية أحياناً أخرى. ومع ذلك، يعبّر هذا الفكر عن تقدم لا يجوز اغفاله.

الطبيعة البشرية، بحسب تصور ابن خلدون، طبيعة ثابتة، خاضعة لتدبير الله في ما يتعلق بالمصدر والمعاد. وفي هذه الطبيعة، يحتل الفكر موقعاً كبيراً ، رغم كونه ذا قدرة محدودة وعاجزاً عن إدراك عالم الغيب إلا في حالات استثنائية. والنفس هي مركز المعرفة ومصدر الأفعال، ولكننا لا نستطيع تحليل عملياتها كما نستطيع تحليل عالم الطبيعة. ففي هذا السياق، تختلط في فكر ابن خلدون تصورات عالجها

الفكر الفلسفي وتصورات عالجها الفكر الكلامي. ولا يبدو أن ابن خلدون قد بذل أي جهد لتجاوز تلك التصورات. ومما يسترعي الانتباه إهمال ابن خلدون إهمالاً كلياً نظريات كونية، ازدهرت في أوساط غير سنية، وتقول بأن الانسان صورة للكون وبأن النفس البشرية تستطيع الاتصال بالعالم العلوي. ففي رأي ابن خلدون، العلماء الأولياء وحدهم قادرون على تجاوز مستوى العقل[١]. وفيما عدا هذه الفئة، الناس يتميزون بعضهم عن بعض بقواهم الفكرية وصفاتهم الأخلاقية. «ان الناس بشر متماثلون، وانما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل»[٢]. فما هي الفائدة من المعرفة؟ انها فقط في تلبية حاجة موجودة في الانسان الى الادراك، وفي العون على تحسين بعض الصنائع المفيدة في الحياة المادية وفي تدبير أمور المجتمع: ان حياة الانسان في هذه الدنيا هي حياة في سبيل الآخرة. وبين عالم الغيب وعالم هذه الدنيا، النبي وحده قادر على أن يقيم صلة ما. وعلى الناس أن يذعنوا له ويطيعوه ولكن الناس يعيشون حياتهم أولاً في هذه الدنيا. فمن الضروري معرفة كيفية تحقيقهم لوجودهم في هذه الحياة الدنيا. وقد حاول ابن خلدون التقدم في هذا الاتجاه، لكنه في أعماقه ظل شديد التعلق بخط السلف. وقد كان للخلفية العقائدية التي استمد منها تصوره للانسان تأثير كبير على بعض تحليلاته السوسيولوجية حول العادات والتقاليد وتقلبات أحوال العمران. وعلى العموم، لعب عدم الاهتمام التحليلي والنقدي بالنظرة الأساسية الى الانسان دوراً سلبياً، فجاءت نظراته الجديدة حول العمران والتاريخ محدودة القوة التأثيرية.

يمكن تفسير هذه الناحية من فكر ابن خلدون بموقفه من التأمل الفلسفي الميتافيزيقي. ولكن التحليل يظهر أنها متعلقة أيضاً بخصائص

---

(١) المقدمة، ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) المقدمة، ص ٨٧٨.

المجتمعات التي درسها ابن خلدون، وهي مجتمعات لم تفسح في المجال لازدهار التأمل العقلي الحر في البدايات والنهايات. بعبارة أخرى، ان النظرة الى الانسان الكامنة في فكر ابن خلدون ترجع الى مفترضاته العقائدية والفلسفية والى تحليلاته السوسيولوجية التي تتناول مجتمعات حدّدت تاريخياً موقفاً معيناً من التأمل العقلي في الانسان والعالم.

ومع ذلك، يبقى لابن خلدون فضل مهم، إذ حاول الافادة من ملاحظاته السوسيولوجية لكي يبين التغيرات التي تطرأ على الطبقات النفسية الاجتماعية في الطبيعة الانسانية الثابتة. فالنفس تتلون بحسب الاوضاع والظروف العامة والخاصة التي تحقق فيها إمكاناتها، وسلوك الانسان نفسياً وأخلاقياً يتعلق بقدر واسع بنمط معيشته وبالمجتمع الذي ينتمي إليه. وخصائص الانسان الحيوانية واستعداداته العميقة تتأثر بالطور الذي يجتازه العمران. ان مزاج الانسان البدوي المتوحش يتغير وينتقل من الخشونة الى النعومة تحت تأثير الاحتكاك بأساليب الحياة الحضرية، واستعداده للعدوان والمقاتلة يخف ويتلاشى تحت تأثير التربية السياسية التي تخضعه لقوانين الدولة وأعرافها[1]. والملكات العقلية والأخلاقية تنتج من التكرار المتواصل لأفعال تنتقل نماذجها من جيل الى جيل بالتربية والتعليم[2]. والعوائد تلعب دوراً في توجيه السلوك تبدو معه كأنها طبيعية ثانية[3]. لنتذكر في هذا الخصوص الدور الكبير الذي يراه ابن خلدون لها في تطور الملك. وعلى وجه العموم، يذهب ابن خلدون الى أن العادات والأعراف والمؤسسات تتغير في الزمان والمكان بحسب معطيات النظام الاجتماعي الذي تسانده وتتحمل نتائجه.

ويظهر تبادل التأثير بين العادات والنظام الاجتماعي السياسي، في

(١) المقدمة، ص٤٢٠، ٤٣٨، ٤٤١.
(٢) المقدمة، ص٩٢٣، ٩٣٠، ٩٨٥.
(٣) المقدمة، ص٤١٩، ٤٣٨، ٨٧٦، ٩٢٦.

بشكل تام، في إطار ما يسميه ابن خلدون الحضارة. فالحضارة هي، جوهرياً، التفنن في الترف والتأنق في أساليب الحياة المادية. فمتى بلغ العمران طور الحضارة، بلغ مرحلة النهاية من النمو والقوة. فالحضارة تعبّر عن النتائج السيئة لتطور الانسان الاجتماعي السياسي أكثر مما تعبّر عن الجوانب الحسنة فيه. الترف والتأنق، والتمتع والاسراف في إشباع الشهوات، هذه كلها لا ينتج عنها سوى الفساد والانحلال والسقوط[1]. ومن هذه الناحية، لا غرابة في وجود شيء من الاحتقار في ثنايا تحليلات ابن خلدون لظاهرة الحضارة. ولكن النتيجة مؤسفة. إذ أن ابن خلدون إكتفى من ملاحظاته بالإشادة بما ينطوي عليه نمط المعيشة البدوية من صفات الرجولة والقوة، ولم يفكر في إمكان نقد الحضارة وإصلاح المسار الاجتماعي على أساس قابلية الانسان للتقدم نحو الكمال. ولا شك في أن هذا الاكتفاء هو أسهل الحلول، ولكن السبب ليس التفضيل المطلق لنمط المعيشة البدوية بقدر ما هو الكيفية التي كان التاريخ الذي درسه ابن خلدون يحقق بها جدلية البداوة والحضارة.

★ ★ ★

وهكذا يتبين لنا أن التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون السوسيولوجي هو تقدم نحو تكوين أنتروبولوجيا إجتماعية شاملة، متسعة لكل العلوم الاجتماعية ومهيأة لاستيعاب النتائج الجديدة التي تسفر عنها البحوث المتخصصة. فالانسان في الفكر الخلدوني كائن طبيعي، اجتماعي تاريخي، تصحّ دراسته موضوعياً في جميع جوانب حياته الاجتماعية التاريخية، من الجانب الاقتصادي حتى الجانب الديني، مروراً بجوانب السياسة والأخلاق والعلوم والصنائع، وفي جميع أشكال الترابط

---

(١) المقدمة، ص٤١٥، ٤٨٨، ٨٧٦ وما بعدها.
(٢) المقدمة، ص٥١١، ٨٨٠، ٩٠٠.

والتجمع التي تطرأ في مجرى التاريخ. ولا ريب في أن هذه الانتروبولوجيا تحتاج الى انفتاح أوسع على التاريخ، وعلى التكوين البيولوجي للانسان، كما تحتاج الى وعي أكبر بمناهج البحث والاستقصاء. ولكن هذا كله لا يقلل شيئاً من قيمتها الكبرى في تاريخ الفكر الاجتماعي.

وبعد هذا العرض التحليلي الشامل، هل نشعر بأننا بلغنا المراد؟ لا. إذ أن فكراً يقع في مجال الالتقاء بين الفلسفة وعلم التاريخ، ويوفق بين مقتضياتها بإبداع علم جديد، يطرح على الفكر التحليلي أسئلة عدة. لماذا علم العمران، وليس هذا أو ذاك من العلوم الانسانية الأخرى؟ لماذا هذه الوجهة الانتروبولوجية؟ لماذا في ذلك الوقت من التاريخ؟ وباختصار، ما هو المعنى الحقيقي لفكر ابن خلدون في التاريخ العربي الاسلامي، وفي التاريخ على العموم؟ الجواب صعب جداً. ولكن، من البديهي أننا لا نستطيع الحصول عليه بواسطة مساءلة عبقرية ابن خلدون الخاصة. فالعبقرية تردنا في هذا السياق الى العصر الذي ظهرت فيه، والى الثقافة التاريخية التي أخذت منها غذاءها، والى الحضارة التي استمدت منها روحها ومضمونها. ففي هذه الآفاق ينبغي أن نبحث حتى نصل الى جواب، إذا كان ثمة جواب.

الباب الثاني

تفسير جدلي لواقعية ابن خلدون

في معناها التاريخي والفلسفي



الفصل الرابع

الصيرورة الاجتماعية والوعي التاريخي

١ - فرادة وشمولية

تطبيق الجدلية. حاولنا في الباب التحليلي السابق تبيان الحركة المنطقية التي تربط الأفكار الرئيسية، الفلسفية والتاريخية والسوسيولوجية، الموجودة في «المقدمة». فما ينبغي لنا القيام به الآن هو التعمق في دراسة واقعية ابن خلدون، والعودة إلى الوجهة التي اعتمدناها في المدخل وتكوين تصور أوسع وأعمق عن العلاقات القائمة بين هذه الواقعية والوضعية التاريخية التي هي وضعيتها. لقد قدّم الباب التحليلي الحلّ الذي طرح المدخل السؤال عنه. إلا أن هذا الحل وذلك المدخل اشتملا على عناصر كثيرة، تحملنا على طلب التعمق في دراسة الصلات التي تربط فكر ابن خلدون الخلّاق بالتاريخ الموضوعي للعمران العربي الإسلامي. وفي الواقع، ليس الفكر عملية خاضعة لقواعد منطقية ونفسية وحسب، وإنما هو أيضاً عملية تحددها تيارات تاريخية وقوى اجتماعية، وتشكل بالتالي تعبيراً عن هذه التيارات والقوى وإضاءة لمسارها. إن فكر العبقري لا يفهم حق الفهم إلا إذا نظر إليه

من وجهة تاريخية سوسيولوجية مبنية على أساس من التفهم الفلسفي.

المرحلة التي نجتازها الآن هي، إذن، امتداد وتكملة لما قطعناه من مراحل. ولكن هذه المرحلة، بسبب ما تنطوي عليه من مشكلات وما تنفتح عليه من آفاق، تقتضي الاستعانة بمنهج جديد يكون على ما يكفي من المتانة والعمومية حتى يسعفنا في تقصي الجوانب المختلفة للعلاقات المعقدة التي ينبغي تناولها. وإذا فحصنا المناهج المستعملة في التحليل الاجتماعي التاريخي، وجدنا ان المنهج الجدلي هو المنهج الكبير الوحيد الذي من شأنه ان ينطبق على موضوعنا ويوصلنا إلى نتائج معقولة. ولذلك لا نتردد في التعويل عليه من أجل استخلاص المعنى التاريخي لفكر ابن خلدون. ولكن، قبل الشروع في استعماله، لا بد من عدد من الملاحظات حول الصعوبات التي تعترضنا وكيفية تطبيق المنهج الجدلي في مجالٍ لم يخضع بعد للتحليل الجدلي الموضوعي.

الجدلية والوعي بالجدلية ليسا أمرين متزامنين. ومن هنا فإن تطبيق الجدلية على المجتمع العربي الإسلامي يقتضي فصلها عن المذاهب الفلسفية التي ترتبط بها، أي تخليص المنهج الجدلي من المسبقات الفلسفية، المثالية أو المادية، واستبقاء جملة الأساليب الإجرائية التي تتيح للباحث أن يتناول الواقع الاجتماعي بحسب تمفصلاته الخاصة. وإذا فعلنا ذلك، زالت أسباب الحذر التي تقف في وجه تطبيق التحليل الجدلي على التاريخ العربي الإسلامي. وعلى سبيل الإشارة نقول إن جواز عدم انطباق المادية التاريخية على التاريخ العربي الإسلامي لا ينتج عنه بالضرورة عدم صلاحية الجدلية كمنهج[1]. فالجدلية، من

---

(١) ان التنبيهات والتحذيرات التي يشدد عليها جورج لوكاش بصدد تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات السابقة للرأسمالية تطبيقاً متسرعاً وغير مدروس ينبغي ان تكون حاضرة في ذهن كل باحث في التاريخ العربي الاسلامي. انظر «**التاريخ والوعي الطبقي**» ص٢٦٧، ٢٧٤.

حيث هيَ موجودة في حركة الواقع وفي صلب السلوك الانساني، لا تنحصر في صعيد محدد أو في اتجاه محدد. مما يعني أن تطبيق المنهج الجدلي يفترض ان الواقع المدروس يحمل آثار حركة جدلية داخلية هي ما ينبغي تعيينه وتحليله. وفي الواقع، ينطوي التاريخ العربي الاسلامي، بدون أدنى ريب، على كل العلامات الدالة على لعبة الجدلية فيه. والعلامة الأولى هي ان هذا التاريخ هو في الوقت نفسه عربي من جهة وإسلامي من جهة ثانيه وثمة علامات عديدة أخرى نجدها في الصراعات والنزاعات، السياسية والدينية والثقافية المتجددة باستمرار في المشرق وفي المغرب على السواء. وأما أن تكون العلاقات الجدلية الناظمة لحوادث التاريخ العربي الاسلامي غير قابلة بكليتها للرد إلى علاقة التناقض، فذلك أمر بديهي، ينتج عنه مباشرة ضرورة توسيع مفهومنا للجدلية التي تتجاوز مظاهرها تصوراتنا عنها. وعليه، لن يكون تبيان العلاقات الجدلية الكبرى في التاريخ العربي الاسلامي مبنياً على مبدأ الاستقطاب التناقضي وحده، ولكنه سيقوم أيضاً على مبادىء تكامل الاضداد، وتبادل التأثير بين القطاعات، وازدواجية بعض الواقعات التوسطية، وتشعب العلاقات بين الأجزاء والكل باعتباره كلاً ذا بنية انتظامية خاصة، ووحدة الفكر والحياة الاجتماعية التاريخية[1].

ويعود بنا مبدأ وحدة الفكر والحياة الاجتماعية التاريخية إلى موضوع بحثنا. أي إلى دراسة العلاقات الجدلية بين فكر ابن خلدون والحضارة التاريخية التي هي حضارته. وانه لمن الواضح، منذ الآن، أن دراسة تلك العلاقات تحملنا على اعتبار كل التركيبات الجدلية الكبرى التي تقوم عليها الحضارة العربية الاسلامية. ولكن مقاربة هذه

---

(١) راجع في هذا الصدد الشروح الوافية التي كتبها جورج غورفيتش في كتابه «الجدلية وعلم الاجتماع».

التركيبات الجدلية في علاقتها مع فكر ابن خلدون لا تكون مأمونة من خطأ الاسقاط، إذا لم تستند على معطيات فكر ابن خلدون وعلى معطيات عصره في حركة واحدة. ولهذا نرى من الأفضل ان نتدرج نحو التركيبات الأساسية الشاملة انطلاقاً من وضع فكر ابن خلدون في مجتمعه وعصره. فهذا التدرج يساعدنا على تجنب الطريق المؤدية إلى تصور مراحل حركة التاريخ ووحدته بصورة قبلية، وعلى التحرك في مجال لا تبعد الإشارات والدلائل فيه عن المدلولات والاشياء المشار إليها. وفي هذا السياق، ستحتاج الجدلية إلى معونة من سوسيولوجيا المعرفة التي تكون مقاربتها للواقعات والأعمال أصدق أحياناً من المقاربة الجدلية.

وكما استندنا في المدخل إلى الشهادة التي يعطيها ابن خلدون عن نفسه، كذلك يجب علينا الآن الامساك بالخيط الذي تشكله شهادة ابن خلدون عن عصره، أو بالأحرى عن وضعه في عصره. فالتحليل الدقيق لهذا الوضع الذي شعر به ابن خلدون وتحدث عنه بعبارات واضحة بعيدة الدلالة، يفتح أمامنا حقل التفاعلات الجدلية التي ينبغي لنا تحليلها بالتدريج، بدءاً ببردة الفقهاء التي تنطوي وحدها على مجموعة هائلة من الدلالات والمعاني.

العبقري الفريد من نوعه. إذا نظرنا إلى الشخصيات الفكرية الكبرى في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية نظرة مقارنة، وجدنا أن شخصية ابن خلدون شخصية استثنائية إلى حد انها تثير في النفس الحماسة والحذر في آن معاً. وفي الواقع، يستحيل ردّها إلى أي مدرسة أو أي اتجاه محدد من المدارس والاتجاهات الفلسفية والتاريخية والسياسية والأصولية. ومن جهة أخرى، فهي لا تحتل موقعاً مركزياً شبيهاً بالموقع الذي تحتله شخصية الغزالي أو شخصية الطبري. وهذا يسبب ازعاجاً قوياً لمؤرخي الفكر العربي الاسلامي. فكيف يمكن تعيين

موقع هذه الشخصية الغريبة وأهميتها؟. يبدي بعضهم اندهاشاً ينطوي على تساؤل، فيما يميل آخرون إلى موقف التشكيك والإيحاء أن قيمة ابن خلدون هي دون ما ذهبت إليه الآراء الشائعة والمبالغات المختلفة. وفي الحقيقة، لكل موقف تبريراته، خصوصاً إذا اعتبرناه في سياق حركة التقدم في فهم هذا «العبقري الممتاز» على حد تعبير هارولد جب، هذا «العبقري الفريد من نوعه»، بحسب رأي روبير برونشفيك. ومهما يكن من أمر التباين في وجهات النظر، فإنه لمن سوء النية عدم الاعتراف بأن «**مقدمة**» ابن خلدون تشكل «لحظة من اللحظات البهية في تاريخ الفكر البشري» على حد تعبير غاستون بوتول. ولهذا كله، لا بد لنا من مزيد من التقصي حتى ننفذ إلى سرّ هذا الأثر، أو على الأقل حتى نلقي ضوءاً عليه.

ليس من الصعب على الباحث في الثقافة العربية الاسلامية ان يميز في مجمل هذه الثقافة مجموعات من المفكرين في علم الكلام والفلسفة والتصوف وعلم الفقه وعلم التاريخ إلخ..، متشابكة فيما بينها، ومتعاقبة على نحو لا يخلو من الانقطاع ومن التفاوت في العلوّ والهبوط. وكذلك ليس من الصعب تبين صحة الفكرة القائلة بأن جميع المؤلفات المهمة التي وضعتها تلك المجموعات من المفكرين، تندرج في سياق الاشكالية الشاملة التي طرحها القرآن على صعيدي المعرفة والعمل. فكيف يبدو فكر ابن خلدون بالنسبة إلى هذا التراث، المنسجم والمتنوع في الوقت نفسه؟ انه قد يبدو، من زاوية معينة، انقطاعاً من جملة الانقطاعات، أو شيئاً شاذاً تأخر ظهوره. ولكنه في الحقيقة أشبه بطفرة، بقفزة نوعية نقلت الفكر إلى عالم جديد. فبينما كان الفلاسفة يحاولون جاهدين تثبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادىء الأولى، أو ضرورة البحث عن المعنى الباطن للنص المنزل، وبينما كان علماء الكلام يدافعون عن حقيقة العقيدة القرآنية، والمتصوفة يسافرون في عالم التأملات الروحانية بعيداً عن المسالك التي كان الفقهاء يرون حياة

الدين في تطبيقها، وبينما كان المؤرخون يعملون جادين في جمع الأخبار وتنظيمها بكيفية تظهر أمجاد المرحلة التي بدأت بعد ظهور الاسلام، وقف ابن خلدون وغيّر اتجاه الفكر وحدّد للبحث والتأمل موضوعاً جديداً: وهو الكائن الانساني الموجود في التطور الاجتماعي التاريخي. بالطبع، لم يأتِ هذا التغيير بدون تمهيدات. ولكن، ينبغي الاعتراف بأنه تغيير لا مثيل له ولا سابقة له في أي قطاع من قطاعات الثقافة العربية الاسلامية. فابن خلدون لا ينتمي إلى تيار محدد من تيارات الثقافة العربية الاسلامية، لا لأنه لا يرتبط بأي تيار منها، بل لأنه يرتبط بها جميعاً. ففي فكره، نجد أثراً أو صدى لكل المشكلات التي انطرحت على الوعي الاسلامي، كما تبين في الباب التحليلي السابق، وفي فكره نجد استيعاباً لتلك المشكلات وإعادة صياغة لها في وجهة تأليفية لم يعرف الفكر العربي الاسلامي نظيراً لها. وهكذا تنقلب معطيات التساؤل حول اللغز الخلدوني وتتحول من تساؤل مندهش حول ظاهرة فردية فريدة طارئة إلى تساؤل حول المحددات التي سببت ظهور هذه الظاهرة الفردية الفريدة التي تضرب بجذورها في أعمق طبقات الثقافة العربية الاسلامية والتاريخ العربي الاسلامي . بعبارة أخرى، لا تنحصر قيمة فكر ابن خلدون في مضمونه الجديد، بل تتعدى هذا المضمون وتنسحب على كل التراث الذي خرج هذا المضمون منه. إن معنى الفكر الخلدوني معنى شامل، لأنه خارج عن التيارات المألوفة لأنه ظاهرة فردية فريدة ومتأصلة في عموم التراث والمقولة التي تتيح لنا الانتقال من فردية الوضع إلى شمولية الدلالة ليست مقولة الخصوصية، بل مقولة النموذجية. إن فكر ابن خلدون يشكل في رأي لويس غارديه «حالة فريدة في الاسلام»، ويشكل بحسب تعبير اروين روزنتال «طبقة وحده». بهذا المعنى، نقول ان نموذجية فكر ابن خلدون لا تردنا إلى طبقة محددة من الطبقات التي جرى الحديث عنها كثيراً في التاريخ العربي الاسلامي، بل تردنا إلى مجمل المجرى التاريخي

الذي وجد فيها تعبيراً عن شمول صورته. وعلى هذا، تكون أفضل طريقة لفهم معنى فكر ابن خلدون هي الطريقة التي تعتبره على صعيد شمولية تعبيره؛ أي الطريقة التي تكشف عن علاقة الاستقطاب التي تقوم بينه وبين التاريخ العربي الاسلامي. ولكن ما هو على وجه التحديد القطب الشامل الذي يردنا إليه فكر ابن خلدون؟ وما هي طبيعة العلاقة القائمة بينه وبين هذا الفكر؟

للجواب عن هذين السؤالين، يحسن ان نبدأ بتحليل الأثر الذي تركه في نفس ابن خلدون وضعه كمفكر لا ينتمي إلى طبقة محددة أو إلى تيار محدد معروف. وفي الواقع، لقد أدرك ابن خلدون اصالته الفكرية وتحدث عنها في معرض الاعتراف بفضل بعض المؤلفين السابقين. فكتب في «المقدمة»: «إن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة.اعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص.»[1]. وعاد في «التعريف»، أي بعد حوالي عشرين سنة من وضع «المقدمة»، يتحدث عن «ذلك النحو الغريب» الذي اهتدى إليه في أثناء خلوته في قلعة ابن سلامة[2].. وعبّر في أكثر من موضع عن أمله في أن يصبح العلم الذي يؤسسه منطلقاً لباحثين بعده يتخصصون ويتعمقون في دراسة المسائل التي يشتمل عليها. إذ أنه، بأصوله ووجهته ونتائجه، يشكل انقطاعاً عن العلوم التقليدية وتجاوزاً لها في موضوع دراسة الانسان[3]. وهذا يعني ان الطاقة الابداعية في شخصية ابن خلدون تعي نفسها كمصدر لعلم جديد وتعي تماماً وضعها المنفرد «الغريب» في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ويعني أيضاً ان حقبة تاريخية قد بدأت تدخل في طور النهاية، معلنة عن سرّها بواسطة علم

---

(١) المقدمة، ص٢٦٦.

(٢) التعريف، ص٢٤٦.

(٣) المقدمة، ص٢٧٠، ١٣٥٥.

مستحدث الصنعة، غريب النزعة. ولنترك الكلام لإبن خلدون يحدثنا عما فعله. «أنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً... فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربته لافهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»[1]. ففي هذا الكلام، يؤكد ابن خلدون وعيه بتفرده وانتهاجه نهجاً جديداً، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه ان مادة تفكيره ليست مشكلة ذاتية أو خيالية أو ماورائية، بل هي الاجتماع الانساني من جهة وتاريخ العرب والبربر من جهة ثانية. مما يعني ان شمولية الدلالة في فكره مستمدة من المضمون التاريخي الشامل الذي جعله مادة تأمله، ويعني كنتيجة لجعل التاريخ العربي الاسلامي موضوعاً لعلم تعليلي موضوعي ان العلاقات بين الفكر والصيرورة الاجتماعية التاريخية تحولت من علاقات غير واعية إلى علاقات واعية. وهذا كله نستطيع اختصاره في عبارة جامعة بقولنا ان فكر ابن خلدون يحقق معرفة الحضارة العربية الاسلامية لنفسها.

على هذا الأساس، لا يعود فكر ابن خلدون، من حيث هو لحظة ادراك حضارة لنفسها، تعبيراً عن جهد فرد عبقري بقدر ما يعود تكملة وتأليفاً لجهود جميع المفكرين الابداعيين السابقين. وانا لنجد دليلاً عكسياً ساطعاً على ذلك في كيفية استقبال الفقهاء له.

---

(١) المقدمة، ص٢١٢ - ٢١٣.

٢ - واقعية ودوغماتية

ردة الفعل على طريقة ابن خلدون ومذهبه. جميع المؤرخين الذين اهتموا بفكر ابن خلدون ومصيره لاحظوا عمق العداوة التي واجهته، في القاهرة كما في تونس. وفي الواقع، لم يترك أعداء ابن خلدون أي شيء في سبيل النيل من سمعته وتقليص أهمية فكره. فقد كان ابن عرفة، فقيه تونس، قائد الحملة التي أدت إلى رحيله عن تونس، وكان ابن حجر لا يوفر شيئاً في سبيل ازعاجه في العاصمة المصرية[١]. ومن البديهي ان اسباباً شخصية لعبت دوراً في حمل اعداء ابن خلدون على التشكيك في علومه وسلوكه. فالحسد الذي تأجج في صدر ابن عرفة بعد رجوع ابن خلدون من مغامراته السياسية إلى مسقط رأسه كان في الواقع قد نشأ منذ أيام الدراسة واحتلال السلطان أبي الحسن لتونس[٢].. والنجاح الذي لقيه ابن خلدون، سواء في بلاطات السلاطين أو في مجالات التعليم، لم يكن شيئاً يرضى عنه بسهولة أولئك الذين كانوا يتصدرون مجالس العلم والدين. ولكن تفسير ردة الفعل العدائية التي واجهت ابن خلدون بالأسباب الشخصية وحدها ليس أكثر من تفسير سطحي. ففي علاقة التعارض بين ابن خلدون والفقهاء يكمن تعارض عميق بين نزعة ابن خلدون الفكرية وتيار عريض سائد لم يكن الفقهاء سوى رموزه الظاهرة. إن الجهد الخلّاق الذي اعطى «**المقدمة**»، في زمن يسوده الجمود الاجتماعي والخمول الفكري، لا يمكن إلا ان يثير الاندهاش. وتحول الاندهاش إلى معارضة وموقف هجائي

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي: **مؤلفات ابن خلدون**، ص٢٨٠ وما بعدها.

(٢) **التعريف**، ص٢٤٩، ٢٦١ - ٢٦٢. عن ابن عرفة، يمكن الرجوع الى «**البستان**» لابن مريم، والى الجزء الثاني، ص٢٩٣ وما بعدها من كتاب برونشفيك: «**تاريخ تونس في عهد الحفصيين**».

يعود إلى كون المضمون المبتدع يشكل نوعاً من النفي للروح السائدة في ذلك الزمن. الجهد الخلاق هو بطبيعته رفض مباشر ونفي للنزعة المحافظة التقليدية. والفقهاء في أيام ابن خلدون كانوا أقوى الفئات تمسكاً بالنزعة المحافظة التقليدية. من هنا جاءت معارضتهم لابن خلدون مندرجة في سياق خط المحافظة الفقهية، والمحافظة العقائدية، الذي كان يحدد الصيرورة الاجتماعية. وفي الحقيقة، لم يسلم أعداء ابن خلدون من سهام نقده. فقد كتب عبارات قاسية في حقهم[1]. ولكن السبب الأكبر للتعارض هو النزعة العامة المسيطرة في تأليفه، النزعة الرامية إلى نزع التقليد وفتح الأبصار والوقوف على حقيقة ما مضى وما سيقع في المستقبل. وليكن واضحاً في الذهن ان المجال الذي يريد ابن خلدون رفض التقليد فيه هو مجال المعرفة، لا مجال العمل. وهذا أمر مهم جداً. إذ أن ابن خلدون لم يخرج في قضية العمل عن التمسك التام بقواعد الشريعة وروحها. فهو يتحدث باحترام وإجلال عن «الفقه الذي عمّ نفعه ديناً ودنيا»[2]. ويطبِّق الفقه بوصفه قاضي قضاة المالكية في مصر بكيفية ترغم خصومه على الاعتراف بنزاهته وإخلاصه واستقامته. وسواء فهم هؤلاء الخصوم مقصده الحقيقي من تأليفه أم لم يفهموا، فإن ردة فعلهم السلبية تدل على انهم اعتبروا ان معارضتهم لنزعة ابن خلدون المعرفية ضرورية للدفاع عن سمعتهم كعلماء وعن نظرتهم إلى قدرة العقل الانساني.

ولم يكن تجنب المعارضة ممكناً. فالعلوم الدينية كانت منذ زمن بعيد قد اكتملت واقفل باب الاجتهاد فيها، ولم يبق للرأي العقلي مجال مفتوح فيها وابن خلدون يكرر الإشارة إلى هذا الوضع، كأنه يريد

---

(١) المقدمة، ص٢٤٩، ٥٧٥، التعريف، ٢٧٣ وما بعدها، ٣٢٢.

(٢) المقدمة، ص١٢١١.

تبيان ضحالة الفقهاء في عصره. «إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت اسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها»[1]. «ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده»[2]. ومهما يكن من أمر العلوم الدينية والاجتهاد فيها، فقد كان من شأن كل جهد ابداعي أن يثير معارضة المحافظين على التراث العقائدي والشرعي. ومن هنا، فإن مجرد الذهاب إلى امكان تأسيس علم جديد كان سبباً للاصطدام بحسّ الفقهاء الدوغماتي. فكيف يكون الوضع إذا كان العلم الجديد هو علم العمران، أي العلم الذي يطرح وجهة مخالفة تماماً لوجهة الفقه في تناول العمل الانساني؟

لقد رأينا كيف تصور ابن خلدون علمه الجديد بالنسبة إلى منطق أفكاره. فبات علينا الآن، من وجهة النظر الجدلية، أن نبين ما ينطوي عليه تأسيس علم العمران من نفي أو من إكمال. إن؟ النظر إلى تاريخ الفقه من وجهة مبادىء علم العمران يظهر دور «الوقائع المتجددة»، المتعددة والمتلاحقة[3]، في بناء علم الفقه، كما يظهر وجود واقعات موضوعية تفرض نفسها على كل نظام معياري ولا تحتاج بالضرورة إلى الشريعة الاسلامية لكي تتخذ صورة اخلاقية حقوقية معينة. فالعمران، على سبيل المثال، لا بدّ له بطبيعته من سياسة ينتظم بها أمره. والسياسة يمكن ان تكون سياسة عقلية، أي غير خاضعة للدين. ولا بدّ للملك من عصبية. هذه الواقعات الاجتماعية الموضوعية لا يستطيع الفقهاء كعلماء دين معطى وثابت ان يجعلوها محور اعتبارهم. أما المؤرخ الاجتماعي، فإنه يستطيع ذلك. ومن هنا، ينشأ تنازع لا محيد

---

(١) المقدمة، ص٩٩٣.

(٢) المقدمة، ص١٠١٧.

(٣) المقدمة، ص٢٥٥، ١٠١٢.

عنه، وطرفاه هما في التحليل الأخير الشريعة والواقع. ويتخذ هذا التنازع شكلاً جذرياً، إذا تم الاعتراف للواقع بأسبقية مطلقة على الشريعة. ولكن، من الواضح أن ابن خلدون لا يذهب إلى هذا الحد المتطرف. ومع ذلك، لا بدّ من التسليم في إطار مبادىء علم العمران بأن الأسبقية هي للواقع الاجتماعي التاريخي وبأن الشريعة نفسها هي واقع. وهكذا يفقد الموقف الدوغماتي الشرعي طابع المطلقية الذي يتذرع به ويجد نفسه في مواجهة الواقعية التاريخية مضطراً إلى الاعتراف بأنه، وان زعم انه لا يتبدل من حيث المبدأ، يتكيف بمقتضى الظروف والتقلبات التاريخية وبمقتضى الضرورات وطبائع الأشياء الخاصة. فالنزاع بين الشريعة والواقع هو إذن نزاع مزدوج: نزاع على صعيد الوجود الفعلي أولاً، ونزاع على صعيد الفكر المجرد ثانياً. وفي هذا الازدواج يكمن أساس التعارض بين ابن خلدون والفقهاء. فالفكر التاريخي والسوسيولوجي عند ابن خلدون يستعيد على مستوى الفكر المجرد تاريخ النزاع الذي حصل فعلاً. وبذلك يضع نفسه بالضرورة في حال مجابهة مع التصورات التي لا تريد الاحتفاظ إلا بالجانب الصوري الشرعي من التراث، مع العلم انه هو نفسه لا ينطوي على موقفٍ معارض لهذا الجانب. ومن هذا كله يتحصل ان التعارض بين ابن خلدون والفقهاء ليس تناقضياً بصورة كاملة. فالفقهاء يحافظون على المعطيات العقائدية والشرعية على سبيل الاستمرار، وابن خلدون لا يحدث انقطاعاً في هذا الاستمرار، بل يقوم بقفزة تضع النظر إلى الأعمال البشرية خارج إطار الأمر والنهي. وفي هذا الضوء، تكتسي واقعية ابن خلدون السوسيولوجية بطابع نفي وإكمال بالنسبة إلى التراث الثقافي الذي اغتذت منه. وهذا الطابع هو ما نحاول إظهاره في التحليل الآتي.

وجها الواقعية. الالتباس الذي ينكشف أمامنا في وضع فكر ابن

خلدون هو، في التحليل الأخير، التباس يلحق بكل فكر واقعي. فالواقعية الفلسفية يمكنها ان تتشعب في اتجاهات عدة. وإذ تفضي إلى الدراسة العلمية للواقع الانساني الاجتماعي التاريخي، فإنها تتخذ شكلاً محدداً، شكلاً ينطوي على ازدواجيات خاصة. هي الازدواجيات الكامنة في عملية معرفة الواقع الاجتماعي، وتفقد في الوقت نفسه حدتها الفلسفية. بعبارة أخرى، كل فكر واقعي يجد نفسه مشدوداً إلى اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأول ثوري، بمعنى أن دراسة الواقع الاجتماعي تفجر التصورات التقليدية المتناقلة عنه، والاتجاه الثاني محافظ، بمعنى أن غاية الدراسة هي التفسير فقط، لا التحويل. وتغلب اتجاه على آخر يتعلق بالإرادة الفلسفية الموجهة للبحث الواقعي. فكر ماركس فكر واقعي بصورة باهرة، ولكنه فكر تخترقه إرادة ثورية تضفي على الواقعية السوسيولوجية الاقتصادية أبعاداً لا نجدها في واقعية ريكاردو مثلاً. انه فكر يرتكز على الواقع، ويتحرك في إطار الواقع، ولكن من أجل تحويله وتجاوزه بحسب مقتضيات النظرية الفلسفية. فما هي حال فكر ابن خلدون؟.

قد يبدو من المفارقات أن تقودنا المقارنة بين واقعية ابن خلدون وواقعية ماركس إلى قلب التمييزات التي وضعناها. ولكن الثابت هو أن الوجه الثوري في فكر ابن خلدون يكمن في جانبه السوسيولوجي، لا في جانبه الفلسفي. وهذا شيء مهم جداً بالنسبة إلى معنى فكر ابن خلدون في الثقافة العربية الاسلامية. فلنحاول توضيحه.

تاريخ الفكر العلمي الكاشف لحقيقة الأوضاع الاجتماعية هو تاريخ صراع مع سلطة المؤسسة الدينية أو السياسية المسيطرة على المجتمع. إذ انه عامل تنويري من شأنه أن يولد الشكوك أو يبث أفكاراً خطرة أو يهدم اعتقادات وتقاليد راسخة أو يزعزع عادات وأعرافاً ثابتة. وفي الواقع، تتمتع واقعية ابن خلدون السوسيولوجية بكل خصائص هذا

العاملَ التنويري: فما تشتمل عليه من تحليل لمقومات الحياة الاجتماعية ولنوعي العمران ولنشوء الدول وتطورها يشكل مساهمة في نزع التفسيرات التمويهية حول الحياة الاجتماعية التاريخية، وفي الكشف عن حقيقة التاريخ العربي الاسلامي. وكل تفسير مضاد للاعتقادات السائدة يسبب انزعاجاً وارتباكاً في نفوس المنتمين إلى الواقع الذي يتناوله التفسير. ومن هنا نفهم جيداً دوافع ردة فعل الدوغماتية الفقهية التي وجدت نفسها، لأول مرة، أمام حركة التفاف جدية حولها. إذ أدركت من خلال فكر ابن خلدون ان الواقع ينتصب في مقابل الأمر القرآني، وأن التفسير بالعلل والأسباب الموضوعية يفرض نفسه في مقابل التفسير التأويلي للمعاني والمقاصد.

غير أن كل قوة الفكر الخلدوني تتكسر على الأساس الذي سمح له بتشييد علم العمران، أي على مقدماته الفلسفية المنتظمة حول مشكلة المعرفة، وليس حول مشكلة تفسير جديد للانسان في العالم. إن اقتضاء المطابقة التامة والتثبت والتعليل يؤدي دون ريب إلى نتائج جديدة على صعيد المعرفة، ولكنه لا يؤدي إلى تصور أساسي حول الواقع الانساني في العالم. ومن هنا، يبدو ان نقد ابن خلدون للعقل النظري هو نوع من تسوية، ذكية، غايتها الاعتراف بحقوق العقل وبحقوق الوحي. فعالم الغيب يشمل كل ما لا نعرفه معرفة عقلية، وعلى العكس، كل ما نستطيع ان نعرفه عقلياً ينبغي ألا نعتبره جزءاً من عالم الغيب. ولا ريب في ان هذا الموقف الأساسي العام ينطوي على نزعة عقلانية، «صلبة ومعتدلة» على حد وصف برونشفيك لها، ولكنه ينطوي أيضاً على توفيق لا يخلو من نقص خطير. فالاعتراف للعقل بحقوق، ولكن في حدود العلاقات التجريبية والنسب العقلية الحسية، لا يجيب إلا عن جزء من الاشكالية المطروحة في مضمون الوحي. هذا المضمون الذي يشمل مبدئياً مجالات الوجود والمعرفة والعمل، كان الفارابي قد أدركه جيداً، فحاول أن يقيم مقابلاً له فلسفة شاملة ترتبط

فيها مسائل العمل بمسائل الوجود والمعرفة. إلا أن ابن خلدون لم يهدف إلى انشاء فلسفة شاملة. ومن هذ الناحية، وجدت النزعة المحافظة منفذاً واسعاً إلى فكره. فهو يقبل الشريعة، وبالتالي تصورها الضمني أو الصريح للانسان. وهو يقبل العقل، وبالفعل نفسه بعض مطالب الفلاسفة والعلماء: وعليه، فهو مضطر إلى إيجاد مجال خاص للعقل دون أن يزعج سلطان الشريعة. وقد اعتقد ابن خلدون ان مشكلة التاريخ كما انطرحت عليه لا تتطلب أكثر من ذلك، مما يفسر تلك النبرة الانتصارية التي نلاحظها في مجمل ابواب «**المقدمة**». إلا ان ابن خلدون لم يدرك أن إعادة صياغته للواقعية بهذا الشكل إنما كانت تعبيراً نظرياً عن نزعة محافظة منحنية أمام معطيات الواقع الكلي وحركته الذاتية. ولذلك، لا غرابة في كونه اتجه إلى التسليم بالحتمية الاجتماعية التاريخية. إن فلسفة تريد نفسها تفسيراً للواقع الاجتماعي التاريخي وحسب لا تستطيع الاضطلاع بمهمات فلسفة الانسان كفاعل تاريخي.

وهكذا يتبين أن وجهي الواقعية الخلدونية يتقابلان، ويتلاغيان بمعنى ما في ما يختص بالهدف من كل واحد منهما، ولكنهما يتكاملان تكاملاً رائعاً على صعيد المضمون. ولذلك يجوز لنا القول بأن الواقعية الخلدونية ليست نقيضة الدوغماتية الفقهية وليست طرفاً مكملاً لها. فالمستوى الملائم لطبيعة هذه الواقعية هو المستوى الذي يطل على التاريخ بجملته ويتيح فهمها كتأليف شامل يتوّج حقبة تاريخية جدلية. أما اطراف هذه الحقبة التاريخية الجدلية. فليس من الصعب علينا، في ضوء التحليلات السابقة، ردّها إلى طرف يشمل العوامل الفكرية والاخلاقية التي حددت صورة فكر ابن خلدون وحركته العامة، وطرف يشمل المعطيات الاجتماعية التاريخية، على اختلاف انواعها، التي شكلت مادته ومضمونه. وعلى سبيل الاختزال يمكننا ان نقول ان أول تحقيق شامل للطرف الأول هو القرآن. وأول تحقيق شامل للطرف

الثاني هو المجتمع البدوي. وهذا يعني ان التأليف الخلدوني الشامل هو حصيلة نتجت من تفاعل تاريخي طويل ترجع أصوله إلى القرآن من جهة وإلى المجتمع البدوي من جهة ثانية، وتشكل تاريخياً كوحدة متميزة هي ما نسميه الحضارة العربية الاسلامية. وفي هذا الضوء، ينجلي معنى قولنا السابق بأن فكر ابن خلدون يحقق معرفة الحضارة العربية الاسلامية لنفسها، ونفهم طبيعة العلاقة بين هذا الفكر الفريد من نوعه والحقبة التاريخية الشاملة التي انعكست صورتها فيه. فماذا يبقى علينا أن نقوم به؟ يبقى علينا ان نبين بتفصيل مكثف كيفية انعقاد العلاقة المعرفية بين فكر ابن خلدون والحقبة الحضارية التي ينتمي إليها.

٣ - فكر سوسيولوجي وصيرورة اجتماعية.

لما كانت واقعية ابن خلدون السوسيولوجية تحمل كشفاً عن النمو الحقيقي للحضارة العربية الاسلامية، فمن الطبيعي ان نجد فيها وصفاً للمراحل الأولى وللمراحل المتقدمة من ذلك النمو. وانه لمن المعروف ان ابن خلدون تصور في البداية مشروعاً مقتصراً على تاريخ المغرب. ولكن ما وضعه في النهاية يتجاوز تاريخ المغرب وينفتح على أبعاد الحضارة العربية الاسلامية بكليتها[١]. إن تاريخ المغرب لا ينفصل عن تاريخ الاسلام والعرب، والبداوة موجودة عند البربر كما هي موجودة عند العرب. فما يصح على البربر وتاريخهم ينسحب على العرب وتاريخهم، مع اعتبار بعض الفوارق والسمات الخاصة. وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى الرجوع من المجتمع المغربي في القرن الرابع عشر إلى المجتمع العربي في العصر الجاهلي، ويقدم تفسيرات عامة تعي المادة التاريخية بواسطتها نمط تحققها بدون التقيد بنظرية موضوعة بصورة قبلية. بعبارة أخرى، ليس فكر ابن خلدون السوسيولوجي سوى

(١) المقدمة، ص٢١٢، ٢١٤، ٢٥٩، ٢٨٤.

الوعي الصحيح بحضارة أكملت تحقيق امكاناتها والتعبير عن حقيقتها.

الأطر الاجتماعية. تنطوي هذه الفكرة الأخيرة على مجموعة عناصر لا بد من إيضاحها. والعنصر الأول هو أن فكر ابن خلدون السوسيولوجي يتطابق مع الواقع الاجتماعي لعصره. وإننا لنجد دليلا على هذا التطابق في شهادات العلماء المعاصرين الذين يدرسون تاريخ المغرب ويجمعون على أن تأليف ابن خلدون يشتمل على معلومات وثيقة في غاية الأهمية. وإذا قارنا بين بعض ما توصلوا إليه في بحوثهم، التي هي بطبيعة الحال أكمل في بعض جوانبها مما نجده عند ابن خلدون، وبين تحليلات «المقدمة» السوسيولوجية، فإن مسألة التطابق بين فكر ابن خلدون وعصره تظهر بكيفية أجلى وأدق[1].

وفي الواقع كانت البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع المغربي في القرن الرابع عشر تقوم على انقسام السكان إجمالاً قسمين، قسم يشمل أهل البدو على اختلاف اصنافهم، وقسم يشمل أهل الحضر، وعلى الأخص أهل المدن الراسخة في التاريخ. وكانت البنية السياسية الاجتماعية تتمظهر بشكل ملك إسلامي. إلا انها كانت وثيقة الصلة بالبنية الاقتصادية الاجتماعية، وذلك، لأنه لم يكن للسلطة السياسية من أساس، في نهاية المطاف، سوى القوة العسكرية. المجتمع المغربي مجتمع إسلامي، من حيث انه يتمسك بقوة بالتقاليد الشرعية وبمبدأ الوحدانية القرآني. وقد أراد بعض زعماء الاصلاح الديني تطبيق جميع مبادىء الشريعة وفروعها. إلا ان الواقع العنيد لم يستجب لتلك الإرادة. فقد كان نمط المعاش يتحكم بحياة البدو، سواء كانوا من العرب أم من

(١) اننا نعتمد، لاجراء هذه المقارنة، على الجزء الثاني من كتاب روبير برونشفيك «تاريخ تونس في عهد الحفصيين»، وهو يشتمل على تحليل مفصل للمجتمع التونسي الذي لا تختلف بنيته عن بنية سائر مجتمعات المغرب في عصر ابن خلدون؛ وعلى كتاب غوتيه: «ماضي افريقيا الشمالية» الذي يتضمن هنا وهناك معلومات كثيرة نافعة.

البربر، ويؤثر عميقاً في نظرتهم إلى السلطة السياسية وفي تعاملهم معها. مما أدى إلى نوع من البلبلة السياسية المستمرة، وخصوصاً بعد وقوع الطاعون وتفاقم الحروب بين بني مرين وبني حفص وبني عبد الواد. غير ان هذه البلبلة السياسية لم تقلب النظام الاجتماعي القائم أساساً على اقتصاد رعوي وزراعي، وثانوياً على اقتصاد حرفي وتجاري. ان الطبيعة العامة لاقتصاد المجتمع المغربي في القرن الرابع عشر لم تطرح مشكلات حادة على صعيد الانتاج والتبادل والملكية العقارية، بسبب سكونيتها التقليدية، وبالتالي لم تستلزم تغيرات اجتماعية وسياسية جذرية. فقد كان توزيع الثروة الاجتماعية يتم بحسب قواعد تقليدية راسخة، مستمدة من بنية المجتمع البدوي وبنية المجتمع الحضري ونظام التراتب الاجتماعي المتداخل مع نظام الجاه، وأقوى من المنازعات بين العصبيات على السلطة مما يعني ان النظام الاجتماعي المغربي في عصر ابن خلدون لم يفسح في المجال لظهور الطبقات الاجتماعية، بالمعنى الحديث لعبارة طبقة اجتماعية، إذ حافظ على تراتبه وتفتته بصورة لم تغيّر الوضع الموضوعي والذاتي للفئات التي كان يشتمل عليها بين الارستقراطية القبلية والاقطاعية والعبيد الذين كان لهم وضع خاص، أي فئات الرعيان والفلاحين وأصحاب الحرف والصنائع الحضرية والجنود والحمالين والفقراء الشحاذين وسواهم. فقد كان التطور العام فيه مرهوناً بأطوار الدولة وبحالة الانتاج الرعوي والزراعي، منغلقاً أمام الانقلابات الاجتماعية المتجاوزة لثنائية أهل البدو وأهل الحضر.

هذه اللوحة العامة موجودة بعناصرها الرئيسية في تحليلات ابن خلدون. وليس من الصعب تبيين كيفية اندراج عناصرها في إطار نظرية العصبية أو نظرية الأطوار السياسية التي عرضناها سابقاً. ولكن ينبغي لنا الآن تجاوز مستوى المقارنة المباشرة في سبيل التركيز على العلاقات العامة التي تربط سوسيولوجيا ابن خلدون بالأطر الاجتماعية

الموضوعية، هذه العلاقات العامة يمكن اختصارها والتعبير عنها بفكرتين: الأولى سلبية وهي تقوم على رفض كل تفسير يجعل من فكر ابن خلدون تعبيراً عن مصالح طبقة معينة. ومن الأمثلة على هذا النوع من التفسير ما كتبه إيف لاكوست وقال فيه أن «الاقطاعي الكبير، صاحب الأراضي الواسعة... لم يفلت تماماً من تأثير الردة الاقطاعية والدينية» التي كانت تعارض «طبقة التجار التقدمية»، مما أدى إلى إدخال «تناقض جوهري» إلى فكره الذي هو، من جهة معينة، «متميز بعقلانيته وتقدميته»[1]. وفي الواقع، هذا النوع من التفسير غير سليم، ليس بسبب افتقاره إلى أسس متينة وحسب، بل لأنه يشوه تماماً المعنى الحقيقي لفكر ابن خلدون الذي يعلو على عصره كما يعلو، بمعنى ما، فكر ماركس السوسيولوجي على المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر. لا ريب في ان ابن خلدون جنى فوائد من وضعه الاجتماعي ومن طموحه اللامحدود... ولكن مؤلف «المقدمة» يرتفع فوق وضعه الخاص وأوضاع عصره عموماً وينظر إلى بنية المجتمع التاريخي الذي عاش فيه نظرة شاملة متوازنة. ويقودنا هذا إلى الفكرة الثانية حول العلاقات بين سوسيولوجيا ابن خلدون والأطر الاجتماعية الموضوعية، وهي تقوم على ضرورة تفسير فكر ابن خلدون السوسيولوجي بواسطة مقولات الكلية والتأليف الكلي والسيرورة الكلية. وفي الواقع، كل فكر سوسيولوجي منبعث من أزمة تاريخية يجد نفسه منخرطاً في سياق سيرورة كلية وينزع إلى تناول هذه السيرورة بقدر ما يستطيع من الاحاطة. فالواقع الاجتماعي يتغير في كليته، وتغيره يصبح شيئاً يفرض نفسه على المراقب إذا حدث بصورة مفاجئة أو إذا حدث في إطار مجتمع اهتزت علاقات التماسك فيه بين الأجزاء والكل اهتزازاً عميقاً. بهذا المعنى، لم يمكن لانتماء ابن خلدون إلى

---

(١) ايف لاكوست: المرجع المذكور، ص١٣، ١٤، ١٩.

مجتمع أصاب الانحطاط بنيته المطبوعة بطابع توحيدي قوي إلا ان يكون عاملاً حاملاً لفكره السوسيولوجي على الاتجاه نحو معانقة الكلية الاجتماعية. فما يدهش القارىء في نص ابن خلدون انما هو، في الوهلة الأولى، اتساع الآفاق وعلوّ النظرات التي تحيط بالكثير من التفاصيل الاجتماعية التاريخية. وما يتمتع به المتأمل في مضمون تلك الآفاق والنظرات إنما هو تلك الحركة الشاملة التي تتشارط فيها مقومات النظام الاجتماعي وتتوالد فيها دورياً كليات اجتماعية سياسية لا سبيل إلى التأثير في صورتها. مما يعني ان حركة الفكر الخلدوني تعكس الحركة العامة للتاريخ العربي الاسلامي، وتظهر كمحصلة عليا لجدلية هذا التاريخ. فما هي اللحظات والجوانب الرئيسية التي تنعكس فيها؟

بنية جدلية أساسية. العنصر الثاني الذي يتضمنه القول بأن فكر ابن خلدون السوسيولوجي ليس سوى الوعي الصحيح بحضارة أكملت تحقيق امكاناتها والتعبير عن حقيقتها إنما هو امتداد لطابع العموم الذي تتسم به «**المقدمة**» كما تبين لنا في الصفحات السابقة. ففي اقطار المغرب، لاحظ ابن خلدون، بالإضافة إلى المعطى العام الذي هو التعارض المستمر بين أهل البدو وأهل الحضر، وجود نوع من تواطؤ بين الدين والسياسة، وهو ظاهرة ترجع إلى أصل ظهر خارج المغرب مع أن بعض جوانبها أصيل في بنية المجتمع المغربي نفسه. ولم يتلكأ ابن خلدون عن دراسة هذه الظاهرة كظاهرة تاريخية، فوجد نفسه متجهاً الى الاحاطة بمجمل مراحل التاريخ العربي الاسلامي، من أجل فهم أفضل للبنية الأساسية التي تهيمن على سيرورته الكلية. وهكذا أفضى به البحث الى الكشف عن البنية الجدلية الأساسية التي هي بمثابة القطب بالنسبة إلى سائر البنى الجزئية.

لا ريب في أن فكر ابن خلدون ليس فكراً جدلياً واعياً بماهية

الجدلية وخصائصها. ولكن غياب الوعي بالجدلية لا يعني بالضرورة انعدام التحرك الجدلي في سياق مقارنة الفكر للواقع. إن تعقل الواقع يكون بتحديد العلل والنسب بين اجزائه. تلك هي فكرة ابن خلدون عن تفسير الواقع، وهي اختصار لأفكاره عن التصور والقضية والاستقراء والقانون. ومن جهة معكوسة، يمكن القول ان الواقع المتعقل يترك في الفكر السمات الرئيسية لتكوينه الداخلي والخارجي. فهذه العلاقة المزدوجة بين العقل والواقع هي سبب شعورنا بوجود علاقات اجتماعية جدلية في الكلية السوسيولوجية الخلدونية. وإننا لا نعتبر المسافة الزمينة التي تفصلنا عن ابن خلدون والوسائل التحليلية المتقدمة التي في تصرفنا سوى شروط تساعدنا في إضاءة ما هو مبهم في علاقات الصيرورة الاجتماعية والفكر السوسيولوجي الخلدوني.

مما لا جدال فيه ان ابن خلدون لا يفكر ابداً في ردّ الرسالة القرآنية إلى الفعل البشري وحده أو إلى الحاجات الاجتماعية. فالله، في رأيه، هو المصدر، وهو الفاعل الذي اصطفى النبي العربي لإيصال الرسالة إلى البشر[1]. ولكن الله نفسه أراد كذلك ان تجري الأمور على مستقر العادة[2]. وسمح بأن تنخرط الرسالة القرآنية في سياق المجرى الطبيعي للواقعات الاجتماعية . ومن هذه الجهة، ليس من قبيل الصدفة ان يكون محمد بن عبد الله منتمياً إلى قريش اقوى القبائل العربية آنذاك... مما يعني أن الدعوة الدينية لا تتم بغير قوة اجتماعية تنصرها وتفرضها على الناس فرضاً.

انطلاقاً من هذا المبدأ العام، يترك ابن خلدون كل المسائل المتعلقة بالأصل النهائي للنبوة، ويركز اهتمامه على مشكلة التفاعل بين الأمر القرآني والمجتمع البدوي وعلى التاريخ الذي نشأ من جراء انطلاق

---

(١) المقدمة، ص٣٤٥ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص٤٦٩.

العرب لحمل الأمر القرآني إلى الشعوب كافة، وهكذا يصبح الواقع الاجتماعي التاريخي الكلي مكتفياً بالمعقولية التي ينطوي عليها، وإن كان يشتمل على ما هو آت من مصدر أعلى. فالمجتمع البدوي على العموم، والمجتمع العربي على الخصوص، يعرف مركزاً محدداً لحيويته، وهو العصبية القبلية، وكل ما فيه يدور حول المصالح المادية والمنافع الحسية. والقرآن يقوم على معارضة هذا الطابع العام للمجتمع البدوي، إذ ان كل ما فيه مبني على اعتبار الآخرة[1]. ولكن معارضة القرآن لنزعة المجتمع البدوي وبنيته ليست مطلقة، إذ لا يمكن الاستغناء عما هو طبيعي بحسب منطق الوجود المشاهد. ولذلك ترتد معارضة القرآن إلى ذم الاستعمالات السيئة لما هو في طبيعة الأشياء الدنيوية». «واحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح.»[2].

بين الوجهة المبنية على مبدأ الحياة الآخرة والوجهة المبنية على مبدأ الحياة الدنيا يوجد تقابل حاد. ولكن ثمة مجالات لا يظهر فيها هذا التقابل بشكل حاد وثمة مجالات تتلاقى فيها الوجهتان على غير سبيل التقابل. العصبية القبلية ضرورية للدعوة الدينية. فالضرورة هنا تعبر عن علاقة تكامل وتفتح الباب أمام علاقة التباس شديدة التأثير. وإذا تعمقنا في طبيعة هذه الضرورة، وجدنا في النهاية «ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»[3]. وهذا يعني ان العصبية القبلية هي صاحبة الأهمية الأولى على صعيد الواقعات الاجتماعية التاريخية، بينما الدعوة الدينية هي المعتبرة أولا على صعيد القيم الروحية، ومن جهة ثانية، لا بد من الاعتراف بأن الغاية التي تجري إليها العصبية إنما هي الملك[4]. والملك يستمد من القوة بنسبة ما تكون عليه العصبية من

(١) المقدمة، ص٥١٧، ٥١٨، ٥٣٩.
(٢) المقدمة، ص٤٤٥.
(٣) المقدمة، ص٤٦٨. الفكرة نفسها موجودة في الصفحة ٧٥٥.
(٤) المقدمة، ص٤٣٩.

عدد وبأس. وفي الواقع، نضاعف الدعوة الدينية قوة العصبية القبلية، إذ تزيل بعض عوامل التحاسد والتنافس بين أعضاء القبيلة أو بين بعض عشائرها. وتوحد تطلعها العام[1] وعليه، لا يحدث التناقض بين الدين والعصبية القبلية إلا في حالة الانفصال التام بين نزعة العصبية ومقتضى الأمر الديني. وفي الحقيقة، لا يمكن تجنب حدوث هذا الانفصال، وذلك بسبب المسافة القائمة بين طبيعة الأشياء الاجتماعية المتغيرة والمتشعبة على الدوام وطبيعة مقتضيات الأمر الديني.

إذا كانت تلك هي البنية الأصلية التي جعلها ابن خلدون أساساً لتحليلاته، فمن الطبيعي ان تكون العلاقات الناجمة عنها كثيرة التعقيد. وفي الواقع يشدّد ابن خلدون بصورة خاصة على العلاقات بين السياسة والدين، ويشرح بواسطة هذه العلاقات الحوادث التي وقعت بعد موت محمد، ويتمسك عبر شروحه، المقتضبة أو المسهبة، بفكرة عامة وهي ان الخلافة كنظام ديني خالص لا يمكن ان تستمر طويلاً، بسبب قوة الضغط التي تتمتع بها بنية الحياة البدوية ونوازعها. بعد مرور فترة نزول الوحي ومرحلة الفتح، انخفض الحماس، وظهرت نوازع العصبية وتفجرت الرغبات الدنيوية، وانقلبت الخلافة إلى ملك يحافظ على مقاصد الشريعة وأحكامها، ثم إلى ملك عضوض.[2] وما الحروب بين الشيعة والسنة، ثم بين الأمويين والعباسيين، وتمركز السلطة وإنشاء الدولة العربية الاسلامية، ثم تفككها تدريجياً، سوى مظاهر لجدلية عامة واحدة تتواجه بموجبها القبائل فيما بينها، والخلافة والملك، والفاتح والمفتوح. «فقد تبين ان الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ثم التبست

---

(١) المقدمة، ص٤٦٦، ٤٦٧، ٥٤٢ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص٥٣٨ وما بعدها: (الفصل المخصص لدراسة كيفية انقلاب الخلافة الى ملك)، ص٨٧١. «واكثر الاحكام السلطانية جائرة في الغالب. إذ «العدل المحض انما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث».

معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة »[1].

على هذه النظرة الجدلية يقيم ابن خلدون نظريته في تطور الدولة. ولما كانت هذه الجدلية منغلقة على نفسها، بدون مخرج تقدمي، فإن تطور الدول في النظرية الخلدونية محكوم بالدوران في حلقة لا يمكن تحطيمها. ولذا لا يوجد تناقض في الكلام هنا على الجدلية وعلى الدور، اللذين هما ظاهرياً شيئان متلاغيان. وفي نهاية المطاف، ربما يصحّ القول بأن « المقدمة » لا تشتمل إلا على علاقة جدلية حقيقية واحدة، وهي العلاقة بين الشريعة والواقع الاجتماعي الدنيوي. وبطبيعة الحال، لم يكن في وسع طبيعة العملية التاريخية التي نشأت من جراء تفاعل طرفي هذه العلاقة أن تولّد غير ما انطوت عليه من مضمون أصلي..والحق ان المجتمع البدوي والأمر القرآني لا يعترفان بأن الصيرورة الاجتماعية هي مجال للابداع والتقدم. ومن هنا، يبدو طبيعيا الا تكون المرحلة التاريخية التي امتدت حتى أيام ابن خلدون قد حققت تجاوزاً للاشكالية الأصلية . إن المجتمع، اي مجتمع، يعيش بموجب التصور المنتشر بين عموم أعضائه عنه. والمجتمع البدوي لا يعرف تصوراً للمجتمع التاريخي بالمعنى الحقيقي القوي لهذه العبارة. وأما القرآن، فانه يشتمل على مبادىء شاملة. أو على الأقل معتبرة كذلك، أي مبادىء صالحة لكل زمان ومكان. فمن الناحيتين، تبدو حقيقة الزمن التاريخي مجهولة أو غير معترف بها، ويبدو في مركز الصدارة نوع من مطلق، ديني ودنيوي، يختلف مفهومه بصورة أساسية باختلاف الوجهة المعتمدة لتحديده. ومن البيّن أن جهل أو سوء فهم تاريخية الانسان الأساسية يؤدي إلى أخطاء في نظرة الناس إلى صيرورتهم ومصيرهم. وفي الحقيقة، لم يكن من الأشياء العالية الاحتمال

(١) المقدمة، ص٥٤٨.

أن يظهر فكر مهتم أساسياً بتوضيح مشكلة تاريخية الانسان، في إطار ما يسمى الحضارة العربية الاسلامية، أي تلك الحضارة التي لعب الاسلام فيها دوراً حاسماً وعميقاً، بروحه وشريعته وكفاحه، وانتج أو قولب ثقافة شديدة الصلة بقيم أهل البدو وبعبقرية اللغة العربية. إن صيرورة الحضارة العربية الاسلامية تعكس إيقاع الانجازات المتجاوبة مع مقتضيات الأمر القرآني أو مع مقتضيات تحولات الحياة البدوية والحضرية، أو مع هذه وتلك حيث تحقق بينها نوع من الائتلاف. وقد أدرك ابن خلدون هذا الواقع ادراكاً عميقاً: ففي ابواب «**المقدمة**» جميعها، وفي معرض تحليل الظاهرات الرئيسية والمراحل التاريخية، يبدو دائم الانتباه لنمط الانتاج المحدّد بالبنية الاصلية المستمرة. وبالطبع لم يتمكن،لسبب من تركيزه على الدولة، من إدراك وتبيين جميع العلاقات الجدلية القائمة بين القيم التي يفرضها القرآن والقيم التي تنبع من صلب الحياة الاجتماعيةبشكلها البدوي وشكلها الحضري. ولكن هذا لا يؤثر في نوعية ادراكه لما هو محوري في التاريخ العربي الاسلامي.

• **حضارة مكتملة.** – بدأ تفكك الدولة العربية الاسلامية مع استيلاء العباسيين على الحكم[1]. ففي الاندلس، نجح الأمويون في الحفاظ على دولتهم، ولكن أفريقيا الشمالية لم تدم تحت سلطتهم مدة طويلة. وفي المشرق، استقرت الخلافة العباسية وعرفت نوعاً من الإزدهار في قرنهاالأول. ولكن عوامل التفكك الموجودة منذ البداية، كانت تدفع بها نحو الانشقاق والاضمحلال، بصورة بطيئة ولكن بدون تراجع أو توقف. فالفرس والاتراك قضوا تدريجياً على سلطة العرب وهيمنتهم، وظهرت هنا وهناك إمارات ودول اقليمية منشقة عن السلطة المركزية في بغداد. ولم يكن سقوط بغداد في أيدي المغول في القرن الثالث عشر سوى أمر منتظر. ومصر، من جهتها أيضاً، لم تنج

---

(١) المقدمة، ص٦٩٠ – ٦٩١.

من تأثير عوامل الانقلاب والبلبلة. فبعد ظهور الدولة الفاطمية وسقوطها، أصبح الحكم موضوع تصارع بين أسر اقطاعية تنهشها عوامل الفساد والتقاتل. وفي أفريقيا الشمالية، تعاقب الأغالبة والفاطميون والمرابطون والموحدون على النفوذ، وتكونت، في نهاية الأمر، دول اقليمية ثلاث، بينما استقر الأمر في الاندلس لبني نصر.[1] بعبارة أخرى، لم تنجح الوحدة السياسية الكبرى التي حققها العرب بقيادة الأمويين في مواجهة عوامل التصارع والانشقاق. فقد تأسست هذه الوحدة على تداخل وتعاضد بين القوى والنزعات الطالبة للملك الدنيوي والقوى والنزعـات الحاملة للدعوة القرآنية. ولكن التناقضات كانت كامنة في روحها وهيكليتها، ولم يمض زمن قصير حتى تأججت وانفجرت تلك التناقضات، وكان انفجارها اعلاناً لبداية النهاية للصيرورة الوحدوية الشاملة. فعلى الصعيد السياسي، تزايد التباعد بين الديني والدنيوي، بدون أن يصحب هذا التباعد تصور فلسفي متطور للسلطة السياسية. وما تجربة ابن تومرت سوى تأكيد لاستمرار البنية الجدلية الاساسية وعدم بروز بنية اجتماعية ثقافية تجعل من غير الضروري اللجوء إلى الدعوة الدينية كعامل للتوحيد السياسي. إلا ان جدلية التباعد بين الديني والدنيوي شكلت إطاراً لظهور حركة ثقافية لا تزال تدهش الباحثين. فالأدب والفقه وعلم الكلام وعلم التاريخ والمذاهب الفلسفية وحركة البحث العلمي والتيارات الصوفية، ازدهرت جميعاً، على تفاوت في الزمن والأهمية، وبدت كنتيجة للتصادم بين مضمون النظرة القرآنية والمعطيات والقوى الاجتماعية التاريخية التي حاولت تلك النظرة استيعابها في وحدة شاملة.. وقد انعكس هذا الغنى الثقافي على المعطيات والقوى الاجتماعية التاريخية

---

(١) اقرأ وصفاً مفصلاً لظاهرة تفكك الامبراطورية العربية الاسلامية في «الموسوعة الاسلامية»، ١٩٥٤، في مقال «العباسيون» بقلم برنارد لويس.

بكيفية ينبغي اعتبارها في تفسير الفوارق بين تاريخ الشيعة ونزعاتهم وأساليبهم وتاريخ السنة ونزعاتهم وأساليبهم. ولكن تأخر الحركة الثقافية في الانطلاق والازدهار عن الحركة السياسية الدينية لم يسعفها كثيراً ضد عوامل التفسخ والضعف. إن حركة التوحيد الشامل التي انطلقت بانطلاق العرب المسلمين إلى الفتح لم تفلح في تجاوز العقبات التي اصطدمت بها في الداخل وفي الخارج؛ ولم تتخلص من وطأة الأصول التي خرجت منها، فلم تنفتح أمام طاقات التجدد في التاريخ. وإننا لنجد في الاصطدام بين التراث اليوناني كما عرفته الثقافة العربية الاسلامية والنظرة الاسلامية السامية إلى الانسان والعالم والله خير دليل على تشنجات تاريخ لم يتوصل إلى تمثل العناصر التي من شأنها أن تمد حركته التوحيدية بما يلزم لجعلها تعي وعياً صحيحاً الشروط العينية التي لا بد من التعامل معها في معرض السعي إلى تحقيق المثال أو الغاية العليا. وهكذا يبدو ان انقسام حركة التوحيد السياسي الاجتماعي قد استتبع تفسخ حركة التكامل الفكري المتناظم.

لكن ما هو موقع فكر ابن خلدون بالنسبة إلى هذا المسار الانقسامي العام؟ وكيف يمكن شرح امكان ظهوره كفكر تأليفي شامل، إذا كانت حركة التكامل الفكري المتناظم لم تحقق تقدماً موازياً لاكتمال تحقق امكانات الحضارة العربية الاسلامية؟ وأيضاً، ماذا يمكن ان يكون معناه من حيث انه تأليف متناظم؟ هذه الأسئلة عويصة، ولكن، لا يمكن تجنبها. ولذا لا بدّ من متابعة البحث والتعمق في دراسة خصائص «المقدمة» من حيث هي أثر تاريخي، ومن حيث هي أثر فلسفي.

٤ - تقدم في الوعي التاريخي

تبين لنا فيما سبق انه يمكن فهم السوسيولوجيا التاريخية التي وضعها ابن خلدون كتأليف شامل يتناول دورة حضارية كلية مكتملة. وتبدى

لنا أيضاً أن العلاقات القائمة بين مضمون هذا التأليف الشامل ومضمون الواقع التاريخي هي علاقات تطابق بصورة عامة. ولكن، من أجل فهم كيفية التحول والانتقال من فشل حركة التوحيد التاريخي إلى التعقل الشامل لهذا الفشل، لا بدّ من شرح العلاقات الجدلية التي جعلت ممكناً تكوّن «المقدمة» في عصر متأخر نسبياً في التاريخ العربي الاسلامي. وذلك لأنه لا يمكن اعتبار عوامل البلبلة والانحطاط كافية وحدها كأسباب موضوعية لما تتمتع به السوسيولوجيا الخلدونية من نفاذ وإحاطة وانتظام، وفي الحقيقة، لم تنفك الصيرورة الاجتماعية، منذ انتصار الدعوة القرآنية في الحجاز، عن استثارة طاقات الفكر واستحداث ردود مختلفة، تنعكس فيها خصائص الظروف ومزايا المؤلفين. وبعض هذه الردود أو الاستجابات ذو أهمية بالغة بالنسبة لبحثنا، نظراً للصلة العامة القائمة بينه وبين واقع تلك الصيرورة، ونعني بهذا البعض المؤلفات التاريخية التي تعكس حركة التغيّر التاريخي وترصد إيقاع التوحد والتفكك فيها. وفي الواقع، تشكل تلك المؤلفات التاريخية جزءاً لا يتجزأ من الكل الاجتماعي التاريخي الشامل ولا بدّ من تناولها من هذه الزاوية. وفضلاً عن ذلك، فهي تقع في نطاق دراستنا الجدلية الحاضرة بسبب المصير الذي طرأ عليها من خلال التأليف الخلدوني الذي يكملها ويتجاوزها ويعي انه لم يكن ممكناً كتأليف شامل، لولاها. كل تأليف تاريخي يقع على مفترق من العلاقات الجدلية.

من البديهي اننا لا نستطيع الانصراف ههنا إلى الدراسة المفصلة لمشكلات علم التاريخ عند العرب. إننا مضطرون إلى الاختيار والتوقف عند المؤلفات التاريخية التي يمكن اعتبارها محطات فاصلة، وذلك انطلاقاً من وعي ابن خلدون نفسه بتطور علم التاريخ في الثقافة العربية الاسلامية. فابن خلدون يعرف معرفة جيدة المؤرخين السابقين

ويصنفهم في أربع مجموعات بحسب نوعية كتابتهم واتساع تأليفهم[1]. وبطبيعة الحال، المجموعة الأولى هي التي تهمه في الدرجة الأولى؛ وهي نضم المؤرخين العالميين الكبار. والمؤلف الأبرز في هذه المجموعة هو، في نظره، المسعودي . فهو يذكره كثيراً، من أجل مدحه أو من أجل ذمه[2]. ويذهب في تقديره لما انجزه في كتاب «مروج الذهب» إلى حدّ اعتباره نموذجاً ومرجعاً يقتدى به.

«إن التاريخ انما هو ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار، فهو اس المؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف، كما فعله المسعودي في كتاب «مروج الذهب» شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه.»[3].

لا شك في ان المسعودي ليس المؤرخ الوحيد الذي يعترف له ابن خلدون بفضل ومكانة. ولكن يعتقد ابن خلدون ان أحداً من المؤرخين الذين كتبوا بعد المسعودي لم يتوصل إلى تحقيق تقدم جوهري بالنسبة إلى كتابته. مما يعني ان المسعودي يمثل في تصور ابن خلدون لتاريخ علم التاريخ قمة فاصلة بين ما قبلها وما بعدها. ولكن، لا يمكن التحدث عن التاريخ العالمي عند المسعودي بدون الاعتراف بفضل الطبري في

---

(١) المقدمة، ص٢١٠ - ٢١٢.

(٢) المقدمة، ص٢١٠، ٢١١، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٧، ٣٣٧، ٣٧٣، ٤٩٨، ٥٤٢، ٦٨٠، ٨٥٥، انظر ايضا: فيشل «استعمال ابن خلدون للمصادر التاريخية» ص١١٦ - ١١٧.

(٣) المقدمة، ص٢٥٧ - ٢٥٨.

هذا المجال. فالطبري أيضاً يمثل قمة في تاريخ علم التاريخ العربي الاسلامي. وابن خلدون يصفه بأنه «مؤرخ الأمة ومحدثها»[1]. والمسعودي يتحدث عن تاريخه بتقدير كبير ويعتبره انه فاق جميع التواريخ قبله[2]. واذن، فإن الطبري يشكل محطة رئيسية في صيرورة الفكر التاريخي، ويمكننا اعتباره أول ممثل كبير لحركة التأليف التاريخي التي بلغت أوجها في نص ابن خلدون. وهكذا يتحدد اختيارنا مباشرة بالنسبة إلى موضوع بحثنا. إلا اننا، بعد أن حددنا نقطة انطلاقنا من فكر ابن خلدون، نجد انفسنا الآن مضطرين إلى جعل التحليل يتقدم تاريخياً نحوه، مشددين على التصورات الأساسية التي قامت عليها الكتابة التاريخية، أي أبعاد الموضوع والمنهج المعتمد وتصور الزمان وفكرة الصيرورة.

مساهمة الطبري (توفي ٩٢٣/٣١٠). - بلغ علم التاريخ في عصر الطبري مستوى من الاكتمال لم يكن من السهل تجاوزه بدون تغيير أساسي في المنهج. فقد كان المؤرخون العرب في المدينة وفي العراق قد وضعوا قواعد معينة لضبط الأخبار التاريخية وقبولها وجمعوا، مدفوعين بدوافع سياسية دينية ودوافع سياسية اجتماعية، مادة تاريخية ضخمة ومتنوعة جداً[3]. وجاء الطبري. فحاول إدخال شيء من الترتيب في هذه المادة. وكان لا بدّ له بطبيعة عمله من اعتبار ما تحقق قبله على صعيد المضمون وعلى صعيد المنهج. فجاءت محاولته

---

(١) التعريف، ص ٤١٥.

(٢) «وأما تاريخ ابن جعفر محمد بن جرير الطبري، الزاهي على المؤلفات والزائد على الكتب، فقد جمع أنواع الاخبار وحوى فنون الآثار واشتمل على ضروب العلم. وهو كتاب تكثر فائدته وتنفع عائدته، وكيف لا يكون كذلك ومؤلفه فقيه عصره وناسك دهره، وإليه انتهت علوم فقهاء الامصار وحملة السنن والآثار». المسعودي: مروج الذهب، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٦، الجزء الأول، ص ١٥.

(٣) انظر: احمد امين: **ضحى الاسلام**، الجزء الثاني، الفصل السابع.

محدودة من هذه الناحية بالحدود التي أحاطت بعلم التاريخ في عصره. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان الطبري أحد أئمة مفسري القرآن. ولم يذهب هذا الجانب من شخصيته دون تأثير قوي في نظرته إلى التاريخ. وثمة عامل آخر يجب ذكره في هذا السياق وهو انتصار نزعة التقليد في النصف الثاني من القرن التاسع، بعد سقوط حركة المعتزلة، وظهور الاهتمام بمشكلة وحدة الجماعة الاسلامية. وهذا كله يعني ان «تاريخ الرسل والملوك» يعكس روح عصر بكامله، ويهمنا هنا لأنه كذلك[1].

ينقسم «تاريخ الرسل والملوك» إلى قسمين: يتناول القسم الأول تاريخ ما قبل الاسلام، والثاني تاريخ الاسلام. وهذا التقسيم ليس من الطبري. فقد كان معتمداً منذ البداية، ومستنده موجود في طبيعة الرسالة المحمدية. وفي الواقع، وسّع القرآن النظرة إلى التاريخ وجعلها نظرة إلى التاريخ العالمي، وذلك بتشديده على مبدأ تواصل الرسالات النبوية وبرجوعه إلى بدايات الخليقة. وقد احتاج الوعي التاريخي العربي إلى زمن غير قصير حتى تكيف وتكامل بحسب مقتضيات هذه النظرة إلى التاريخ العالمي. (ابن قتيبة، ت٨٨٣/٢٧٠، الدينوري، ت٨٩٥/٢٨٢، اليعقوبي، ت٨٩٧/٢٨٤). إلا ان الطبري، رغم اتباعه خطاً مرسوماً قبله، أضاف مزيداً من الوضوح في ترتيبه للمادة التاريخية

(١) الدراسات التي تتناول علم التاريخ عند العرب ومساهمة الطبري خصوصاً متفاوتة القيمة جداً. نكتفي هنا بذكر بعض الدراسات حول الطبري. كارادي فو: **مفكرو الاسلام**، الجزء الأول، ص٨٣ وما بعدها؛ جرجي زيدان: **تاريخ اداب العربية**، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٣٠، ص١٩٧ - ١٩٩؛ د. مارغوليوث: **محاضرات حول المؤرخين العرب**، ص١٠٠ - ١١١؛ ج. سارطون، **مدخل الى تاريخ العلم**، الجزء الأول، ص٦١٩ - ٦٢٠، ٦٤٢؛ إ. ليشتنلشتاتر: علم التاريخ العربي والاسلامي، (مقال)؛ ج. سوفاجة: **مؤرخون عرب** ص١٨، ف. روزنتال: **تاريخ علم التاريخ عند المسلمين**؛ محسن مهدي؛ **المرجع المذكور** ص١٣٥ - ١٣٦؛ عبدالعزيز الدوري: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، ص٥٥ - ٥٦ وغيرها.

إلى فكرتين رئيسيتين. وهما فكرة وحدة الرسالات النبوية وفكرة وحدة الأمة عبر اختلاف التجارب التي تمر فيها. الفكرة الأولى فكرة دينية جوهرياً، إلا انها تؤثر في سائر عناصر النظرة إلى التاريخ وتستلزم قراءة لاهوتية وقبلية لمجرى التاريخ الانساني. فالطبري ينظر إلى حوادث التاريخ الانساني من زاوية علاقتها بالخلق وبتتابع الرسالات السماوية، ولا يرى بالتالي بعض العوامل الأصلية، كالعوامل الاجتماعية أو كالعوامل النفسية. الصيرورة التاريخية هي، في نظره، مجال تظهر فيه الإرادة الإلهية. ولما كامت الإرادة الإلهية قد ظهرت في صورة نهائية في القرآن، فإن تاريخ الجماعة الاسلامية يصبح في غاية الأهمية، إذ انه يكشف عن كيفية تحقيق البشر للإرادة الإلهية[1]. وبهذا المعنى، تكون كتابة التاريخ بالنسبة إلى التاريخ كما التفسير بالنسبة إلى القرآن.

هذه النظرة إلى التاريخ البشري، المستمدة من القرآن، تفرض تصوراً معيناً للمنهج. إذا كان كل ما يحدث قد أراده الله أو سمح به، في صورة أو في أخرى، فإنه من المستحسن، ان لم يكن من الواجب، معرفة كل ما حدث ويحدث. إلا ان ذلك مستحيل عملياً. فالتاريخ لا ينطرح أمام المؤرخ كما ينطرح النص القرآني أمام المفسر. والحادثات التاريخية لا تصل إلى المؤرخ إلا بواسطة الشهود والنقلة. ولذلك يتوجب على المؤرخ جمع كل ما يستطيع جمعه من شهادات وروايات. إذ لا سبيل إلى معرفة ما حدث سوى ذلك. ويذهب الطبري إلى أبعد من ذلك، إذ يرفض كل تفكير عقلي استدلالي في الحوادث التاريخية فهو يؤكد صراحة ان الماضي «غير مدرك علمه بالاستنباط والاستخراج بالعقول»[2]. وعليه، فإن المنهج الوحيد المطابق في

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، الجزء الأول، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٠، ص٤.

(٢) الطبري: المرجع نفسه، ص٥٨.

علم التاريخ هو المنهج الذي وضعه علماء الحديث وقوامه مبدأ الاسناد، ويكون عمل المؤرخ في الدرجة الأولى جمع كل الروايات التي يتحقق في ناقليها شرطا العدالة والضبط، وإن كانت لا تتفق فيما بينها أو بدت مستغربة. وفي الواقع، تقيد الطبري بهذا المنهج كما أعلن في بداية كتابه[١]. فجاء جهده التأريخي تطبيقاً موسعاً للمنهج الموضوع أصلاً لمعرفة أقوال النبي وأفعاله. يساند هذا المنهج بخلفيته العقائدية تصور معين للزمان. وبالرغم من أن هذا التصور، أو الاهتمام به، ليس من ابداع الطبري، فانه من الضروري ملاحظة مجمل ما يستلزمه تعريفه، مما يشير إلى اتجاهات فلسفية مهمة. يقول الطبري: «الزمان انما هو اسم لساعات الليل والنهار، وساعات الليل والنهار إنما هي مقادير من جري الشمس والقمر في الفلك»[٢] فهذا التصور يعيد إلى الذاكرة، للوهلة الأولى، وضع البدوي الذي لا يتوصل إلى إدراك تواصل زمني غير التواصل الظاهر في حركة الأفلاك، وهو تواصل قائم على التكرار الرتيب، ومؤكد في التراث الشعري الجاهلي وفي القرآن نفسه. إلا ان نقل هذا التصور للزمان إلى مجال التاريخ يؤدي إلى اختزال طبيعة الزمان التاريخي وإلى نتائج وخيمة عدة. أولاها نفي حقيقة الزمنية،

---

(١) قال الطبري في معرض شرح خطة عمله: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا ان اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه، مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت في الاخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها الى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه. إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضي وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل الى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضي مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا. وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا.» **المرجع نفسه**، ٧ - ٨.

(٢) الطبري: **المرجع نفسه**، ص٢٠.

إذ ليس الزمان سوى اسم لأجزاء دورة، هي الحقيقة الأولى والزمان ناتج من تقطيعها. وثانيتها عدم التفريق بين الزمان الفلكي والزمان التاريخي، إذ يعتبر العالم جارياً بحسب حركة عامة تشترك فيها جميع الكائنات بكيفية واحدة. وثالثتها عدم إدراك الزمان كحقيقة متميزة، إذ يعتبر مرادفاً للوقت والمدة واليوم[١]. بعبارة أخرى، الزمان أزمان هي أوقات أو أيام أو دورات. مما يعني انه ينقسم إلى ما لا نهاية، واستمراريته مؤلفة من وحدات منفصلة متجاورة. وإذن، فإن تاريخ البشر محكوم بناموس الصيرورة المنفصلة التي تتراكم فيها الحوادث على مرّ الزمان. وفضلاً عن ذلك، يؤكد الطبري ان «الزمان محدث والليل والنهار محدثان»[٢]. ومن هنا، فإن تاريخ البشر أيضاً محدث. أليس الله خالق كل شيء وسيّد كل شيء؟ إن التاريخ في هذه الوجهة لا يمكن ان يكون سوى صيرورة متقطعة، متعلقة بالإرادة الإلهية، والبشر مسؤولون في إطار هذه الصيرورة. ولكن من أين تأتي هذه المسؤولية؟ كيف تتحقق؟ وما هي انعكاساتها على صعيد الممارسة التأريخية؟ لا يجيب الطبري بصراحة على أي سؤال من هذه الأسئلة. غير أن تأليفه ينطوي على جواب عام. وهذا الجواب ليس سوى المذهب القائل بمبدأ تشكل الوجود والزمان من وحدات ذريّة[٣].

وقد كان لهذا المزيج من الأفكار الدينية والمنهجية نتيجة إيجابية واحدة، ألا وهي تجمع عدد هائل من الشهادات والروايات الثمينة. وفيما عدا ذلك، لا يوجد أي جهد للوصول إلى المعقولية التاريخية.

---

(١) الطبري: **المرجع نفسه**، ص٧، ١٧، ١٨.

(٢) الطبري: **المرجع نفسه**، ص٢٠.

(٣) راجع: غارديه - قنواتي: **مدخل الى علم الكلام الاسلامي**، ص٣٢٥؛ ماسينيون: **الزمان في الفكر الاسلامي**. ص١٤١ - ١٤٨؛ فون غرونباوم: **الاسلام في العصر الوسيط**، ص٣١٠؛ ارنالديز: **التاريخ والنبوة**، ص٤٩ وما بعدها.

ولعل السبب الحقيقي لغياب النقد العقلي والاستدلال المنطقي من تاريخ الطبري ليس القول بعجز العقل بقدر ما هو رفض اللجوء إلى محك العقل، أي رفض السير في الاتجاه الذي دعت المعتزلة إلى السير فيه. وفي هذا الموقف يكمن خلل خطير يتطلب التوضيح. وفي الواقع، ان الأخذ بمذهب الإرادة الإلهية المطلقة أو بالنظرة الذرية إلى الوجود والزمان في علاقتهما مع الله، لا يستلزم بالضرورة نفي كل معقولية عن مجمل الحوادث التاريخية. فإذا سلمنا بأن الله خلق العالم والانسان، وحفظ ما خلق في الوجود، ثانية بعد ثانية، فاننا لسنا مضطرين إلى إنكار وجود الماضي كوجود في ذاته، خارجاً عن الإرادة الإلهية. فالماضي من حيث هو موجود ثابت ينطوي على صيغة صيرورته في ذاته. وقد تكون هذه الصيغة ذات طبيعة عقلية وقد لا تكون كذلك. فالأهم في هذه النقطة هو أن المؤرخ يستطيع البحث عنها في المادة التاريخية نفسها. غير ان الطبري لم يكن تادراً على القيام بمثل هذا الاستدلال أو على تبنيه، مع انه لا ينسف الأساس اللاهوتي للتاريخ، وذلك بسبب انتمائه إلى تيار التقليد الذي كان يفهم مبدأ الخلق الإلهي بصورة ضيقة نافية لكل فاعلية انسانية في التاريخ. إن تاريخ الأمة الاسلامية لا قيمة له إلا من حيث هو مندرج في إطار الخلق الإلهي. فالأمة الاسلامية تحقق مخططاً إلهياً، وكل ما يحدث فيها أو يحدث لها يكتسب أهميته بقدر ما يساعد على فهم ذلك المخطط. مما يعني ان المعقولية التاريخية تأتي من خارج التاريخ. ولما كان الوحي القرآني لا يشتمل على تعيين دقيق لمعنى التاريخ في المستقبل، فإن مؤرخ الأمة، كما الأمة بأكملها، يجد نفسه مشدوداً إلى الوراء، إلى زمن ظهور الوحي. معنى التاريخ كامن وراءنا، وليس أمامنا. والعصر الذهبي انقضى دون رجعة. وهذا ما يجعل الحكمة تتخذ شكل الأمانة والوفاء.

ماذا تعني في نهاية الأمر، هذه الموسوعة الأخبارية التي وضعها الطبري؟ ليس من الصعب أن نبين انها تعكس قسماً من مصالح أهل

السنة والجماعة في مرحلة متأزمة من تاريخهم. فعلى الصعيد السياسي، تساهم في إعطاء صورة دقيقة عن دور العرب وموقعهم المميّز في تاريخ الجماعة الاسلامية. وعلى الصعيد الديني، تساهم في ضبط الصيرورة التاريخية حول محور لاهوتي نبوي، وفي اضعاف الإيمان بالفاعلية الانسانية الدنيوية. وعلى الصعيد المعرفي، تساهم في إبعاد العقل عن مجال البحث في وقائع التاريخ وتعاقب حوادثه. وهذه الجوانب الثلاثة هي في التحليل الأخير شيء واحد: انها تعبير عن ردة محافظة تبحث عن إعادة التوازن والتماسك إلى حياة الأمة والخلافة، بعد الانقسامات والتمزقات التي حصلت من جراء حرب العباسيين والشيعة مع الأمويين، وظهور التباعد والعداء بين العرب وغير العرب، وتفاقم الصراع بين أهل الاتباع وأهل التجديد. كانت القرون الثلاثة الأولى في تاريخ الأمة الاسلامية حافلة بالنشاط، زاخرة بالتناقضات، مليئة بالاتجاهات المتعارضة. فكان من الطبيعي أن تحاول الأمة التي تعتبر نفسها خير أمة إعادة الشعور بوحدتها من خلال تأليف شامل جامع. ولكن، لسوء الحظ، لم يكن في مقدور الفكر التاريخي ان يقدم للأمة ما تحتاج إليه. فمن جهة أولى، لم تكن المادة التاريخية المتوفرة في كتب السيرة والتاريخ مدروسة ومبلورة إلى حدّ كاف لاستعمالها واستيعابها في نظرة تفسيرية جامعة. ومن جهة ثانية، لم يكن الواقع التاريخي قد أعطى صورة نهائية عن نفسه. فالأمويون أقاموا الدولة العربية الاسلامية، وشجعوا انتشار الأفكار الجبرية لتبرير وضعهم، بينما نادى اعداؤهم بالقدرية والجهاد. ولكن، بعد وصول العباسيين إلى السلطة، تغيرت المواقع والخريطة عموماً. إذ أنشأ الأمويون دولتهم في الأندلس وشمالي أفريقيا، وقضي على الشيعة سياسياً، وظهر نفوذ العجم في السياسة والثقافة، ونتأت حركات معارضة في الأساس للنظام القائم. بعبارة أخرى، كانت الانقسامات الحية في جسم الأمة الاسلامية تمنع إمكان قرأة شاملة، هادئة، للواقع التاريخي في تحركه العميق. فالشعور

السائد كان يتمحور حول حاجة كبرى، وهي حاجة الحفاظ على وحدة الأمة وإيقاف عملية التفكك الضاربة فيها. وكان من الطبيعي أن يجد مثقف متدين كالطبري وسيلة لتلبية تلك الحاجة في تفسير لاهوتي عالمي لتاريخ الأمة الاسلامية. ولكن الهوة التي كانت قائمة بين الواقع في أبعاده الجماعية والسياسية والمستوى التنظيري حكمت على محاولة الطبري بقلة النفع. فالعلل التي صدرت عنها عملية التفكك التاريخي للأمة الاسلامية كانت أعمق مما بدا لمثقف مشدود الفكر إلى حقيقة الأمر القرآني. فإلى جانب العلل السياسية والدينية، كان ثمة مجموعة من العلل الاقتصادية والعلل المتعلقة بالهوية الجماعية، مما لم تستطع الدعوة القرآنية استيعابه كلياً . ولكن، في الحقيقة، لم يكن من الممكن التوصل إلى إدراك موضوعي لهذه العلل والتعرف إلى علاقاتها بدون فاصل زمني يتيح إمكان الإحاطة بالحركة العامة التي ضمتها. ولهذا يمكن القول ان استجابة الطبري لحاجة عصره تعبر عن وعي جزئي بالعملية التاريخية الكلية التي عاش فيها. إلا ان جزئية هذا الوعي التأريخي توازنت مع أقصى ما يمكن من التماسك الناتج من أصوله الدينية، وشكلت في واقع الحال ظاهرة ثقافية تحمل أقصى ما يمكن من الدلالات.

إن تاريخ الطبري تعبير عن رؤية، صحيحة جزئياً، لواقع تاريخي بدأ يعاني داء الانقسام والتفكك البنيوي. وإذا بدا لنا انه يشكل قمة ما توصل إليه علم التاريخ العربي الاسلامي في مرحلة التكوين والانطلاق، فإن مرتبته في تاريخ الوعي التاريخي المتكامل تبدو لنا، بلا ريب، دون مرتبة تاريخ المسعودي.

مساهمة المسعودي (توفي ٣٤٥/٩٥٦). - الفاصل الزمني بين

الطبري والمسعودي ضئيل، ولكن الفاصل الفكري بينهما كبير[1]. فالمسعودي أقل تقيداً بالهمّ الديني وأكثر تحرراً من الخط التقليدي وأوسع انفتاحاً على التنوع اللامتناهي في عوالم الكائنات والمعارف. فقد ساعدته أسفاره العديدة وملاحظاته الدقيقة وثقافته الموسوعية على الاتجاه نحو آفاق ظل الطبري دون التفكير فيها. انه ينتمي إلى جيل غير جيل الطبري، جيل شخصيات فكرية كبيرة، اشهرها الفارابي، الفيلسوف الذي استحق لقب المعلم الثاني وسار بعيداً في الخط العقلي الذي أرسى قواعده الكندي وعززّه الرازي. وقد عاصر في القسم الأول من حياته كلاً من الماتريدي والأشعري (ت ٩٣٥/٣٢٤). إلا أن تأثير هذين المتكلمين لم يكن ذا شأن عليه. فالمسعودي لا ينظر إلى العالم وحوادثه نظرة ضيقة متزمتة في عقائديتها الدينية. وإنما يهمه في نظرته إلى العالم وحوادثه ان يفسح في المجال للتفسير العلمي والفهم الفلسفي، بالرغم من الشوائب التي يلاحظها الباحث بسهولة في تأليفه. ولكن، بالنسبة إلى زمن الطبري، لم يطرأ على الوضعية التاريخية العامة تبدل جذري. ولذلك يبدو لنا تأليف المسعودي جديداً في منحاه العام وبعض جوانبه فقط، وليس جديداً أصيلاً في إشكاليته وتصوره لمجرى التاريخ. ففي كثير من المسائل، يقدّم تأليف المسعودي عناصر مكملة لتأليف الطبري، لا عناصر مناقضة. ولتفسير ذلك يكفي أن نعود إلى الجدلية التي كانت سائدة آنذاك بين النزعة العقلانية والنزعة السلفية.

ينقسم كتاب «**مروج الذهب ومعادن الجوهر**»، مثل كتاب الطبري، إلى قسمين يتناولان التاريخ السابق للاسلام وتاريخ الاسلام. إلا ان معالجة المسعودي لمادة هذين القسمين تعكس اهتمامات منهجية

---

(١) حول المسعودي، يمكن مراجعة: كارادي فو:: المرجع المذكور، ص ٩٤ وما بعدها؛ جرجي زيدان: المرجع المذكور، ص٣١٣ - ١٣٥؛ جورج سارطون: المرجع المذكور، ص٦٣٧ - ٦٣٨؛ ج. سوفاجيه: المرجع المذكور، ص٣٩؛ ف. روزنتال: المرجع المذكور، محسن مهدي: المرجع المذكور، ص١٣٧ وما بعدها.

متقدمة. ففيا يتعلق بحكاية الخلق وبدايات البشرية، يتبع المسعودي ما جاء في القرآن. «وما ذكرنا من الأخبار عن بدء الخليقة هو ما جاءت به الشريعة ورواه الخلف عن السلف والباقي عن الماضي، فعبّرنا عنهم على حسب ما نقل إلينا من الفاظهم ووجدناه في كتبهم، مع شهادة الدلائل بحدوث العالم وإيضاحها بكونه»[1]. وأما الأخبار المتعلقة بتواريخ الشعوب وملوكها، فإنه يتبع في البحث عنها والحصول عليها طرقاً عدة، مشتقة من مبدأ دراسة تلك الشعوب بأكثر ما يمكن من التحقيق المباشر. «إنا نعتذر من تقصير إن كان أو نتنصل من إغفال ان عرض، لما قد شاب خواطرنا وغمر قلوبنا من تقاذف الأسفار وقطع القفار تارة على متن البحر وتارة على ظهر البرّ، مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة...»[2]. فالرواية التاريخية عند المسعودي ليست مجرد تجميع أخبار متناقلة بالتواتر. انها تتطلب التمحيص والربط، وفي الدرجة الأولى الربط بين الحوادث وإطارها الجغرافي. وتطبيق هذه الفكرة يظهر في كتاب «**مروج الذهب**» في الشروح الجغرافية العديدة المبثوثة في ثنايا الأخبار عن أهل الهند والفرس والكلدانيين واليونانيين والبيزنطيين والمصريين وأهل السواد والفرنجة والصقالبة والعرب. وهذه الشروح نجدها في كتاب «**التنبيه والاشراف**» مجموعة وموضوعة قبل الأخبار التاريخية[3]. وهكذا يضع المسعودي التاريخ البشري في إطار كوسمولوجي وجغرافي واضح المعالم والتأثير. إلا أن المسعودي يعرف ان المشاهدة والمعاينة لا تفيان بكل

---

(١) المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٦، الجزء الأول، ص٣٥.

(٢) المسعودي: **المرجع نفسه**، ص١٠.

(٣) المسعودي، **التنبيه والاشراف**، دار التراث، بيروت، ص٦ - ٦٧. يذكر المسعودي في بداية كتاب «**مروج الذهب**» انه أفرد للمادة الجغرافية القسم الأول من كتابه الأكبر، المفقود «أخبار الزمان».

ما يحتاج إليه المؤرخ في تقصي الأخبار عن الماضي. ولذلك يعرض في الباب الأول من كتاب «**مروج الذهب**» جملة من المؤلفات المشهورة التي لا بد من الرجوع إليها والأخذ منها[١]. وبطبيعة الحال، لا يرقى عرضه لتلك المؤلفات إلى مستوى ما نسميه نقد الوثائق. ولكنه يحمل دلالة واضحة، وهي اهتمام الفكر التأريخي من خلاله بأن يجدد نفسه في سياق تراث خاص. وفي الواقع، ينفصل عمل المؤرخ، مع المسعودي، بصورة نهائية عن عمل المحدِّث ويصبح عملاً مستقلاً، الدافع إليه هو حب المعرفة الصحيحة والعلم الأكيد، وليس التبرير أو التمجيد[٢]. ومستند العلم الأكيد هو، في رأي المسعودي، المعاينة والسببية. فالمعاينة ضرورية لادراك الاطار الجغرافي الذي تجري فيه الحوادث، والسببية ضرورية للتحقق من كيفية حصول الحوادث. وقد حرص المسعودي على الإشارة إلى أهمية العلاقة السببية في مطلع كتابه حيث عرض ما أنجزه في كتاب «**أخبار الزمان**»، فقال انه وصف الأرض وأجزاءها

---

(١) المسعودي: «**مروج الذهب**» ص١٢ - ١٧.

(٢)؛ من المستحسن ان نثبت ههنا النص الذي يتحدث فيه المسعودي عن دوافعه بدون اجتزاء. ففي هذا النص جملة أمور ينبغي اعتبارها في دراسة مفصلة للوعي التاريخي والهم التأليفي عند المسعودي، وخصوصاً اذا وضعناه في اطار جدلية المتقدمين والمحدثين وجدلية التيار العقلي والتيار السلفي.

قال المسعودي، بعد ذكر اسماء المؤلفات المتنوعة التي صنفّها: «وكان مما دعانا الى تأليف كتبنا هذه في التاريخ واخبار العالم وما مضى في اكناف الزمان من اخبار الانبياء والملوك وسيرها والأمم ومساكنها، محبة احتذاء الشاكلة التي قصدها العلماء وقفاها الحكماء، وأن نبقي للعالم ذكراً محموداً وعلماً منظوماً عتيداً. فانا وجدنا مصنفي الكتب في ذلك مجيداً ومقصراً، ومسهباً ومختصراً، ووجدنا الاخبار زائدة مع زيادة الأيام، حادثة مع حدوث الازمان، وربما غاب البارع منها عن الفطن الذكي، ولكل واحد قسط يخصه بمقدار عنايته. ولكل اقليم عجائب يقتصر على علمها اهله، وليس من لزم جرات وطنه وقنع بما نمى اليه من الاخبار عن اقليمه كمن قسم عمره على قطع الاقطار ووزع ايامه بين تقاذف الاسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه وأثار كل نفيس من مكمنه». **المرجع السابق**، ص١٢.

وتغيراتها وأثبت «علة ذلك وسببه الفلكي والطبيعي». ولا ريب في أن أخباره ليست كلها مبنية على احترام قاعدة السببية. ولكن، ما يهمنا هنا ليس هذه الأخبار في ذاتها، بل القصد العام الذي ينتظمها. وهذا القصد يتلخص في ان المسعودي يريد للكتابة التاريخية ان تصبح كتابة علمية بالمعنى الواسع للكلمة.

إن كتابة تاريخ عالمي شامل بحسب المنهج العلمي، ولو بالمعنى الواسع لهذه العبارة، عمل شبه مستحيل. ولكن مجرد التفكير في هذا العمل ينطوي على نتائج عديدة. فالتفكير في التاريخ العالمي الشامل والفضول العلمي الدقيق لا يجتمعان إلا في شخصية الحكيم. وفي الحقيقة، لم ينتظر الاقتران بين المعرفة التاريخية وفكرة الحكمة بروز المسعودي حتى يعلن عن نفسه. ولكنه، مع المسعودي، يتحلى بألوان فلسفية لم يسبق له أن تحلىّ بها، إن الانسان يجد في التاريخ كل ما يودّ معرفته والاطلاع عليه،إذ أن التاريخ منجم لا ينضب من معلومات متنوعة وأمثلة مفيدة. إن تاريخ العالم هو تاريخ الانبياء والأديان والملوك والأمبراطوريات والسياسات والعلوم، وسائر الحوادث التي تحصل في الحياة الاجتماعية[١]. وبحسب وصف المسعودي نفسه، فكتاب «**مروج الذهب**» هو خلاصة جامعة مفيدة للملوك والعقلاء بدون تخصيص. قال المسعودي: «وقد وسمت كتابي هذا بكتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر لنفاسة ما حواه وعظم خطر ما استولى عليه... وجعلته تحفة للأشراف من الملوك وأهل الدرايات لما قد ضمنته من جمل ما تدفع الحاجة إليه وتنازع النفوس إلى علمه من دراية ما سلف وغبر من الزمان. وجعلته منبهاً على اغراض ما سلف من كتبنا، ومشتملاً على جوامع يحسن بالعاقل الأديب معرفتها ولا يُعذر في التغافل عنها. ولم نترك نوعاً من العلوم ولا فناً من الأخبار ولا طريقة من الآثار إلا وقد

---

(١) المسعودي: التنبيه والاشراف، ص٢ - ٣.

أوردناه في هذا الكتاب مفصلاً أو ذكرناه مجملاً أو أشرنا إليه بضروب من الإشارات أو لوحنا إليه بفحوى من العبارات »[1]. وهذا يعني ان التأليف التاريخي الجيّد هو شيء غير سرد حوادث سياسية وجمع شهادات واعتبار ديني. التأليف التاريخي الجيد يتضمن فهماً لأحداث البشر كأحداث بشر. أي أن تاريخ البشر ليس تاريخاً دينياً وحسب. فهناك حقائق دنيوية تحدد بكيفية مباشرة صيرورة البشر. والحكمة تقضي بأن يعرف الانسان تلك الحقائق معرفة تامة في علاقتها مع الواقع التاريخي العيني. ففي هذه الوجهة، يمكن التحدث عن الملك، مثلاً، وعن علاقته بالدين، وذكر أقسام السياسة، المدنية أو الدينية، «ولأية علة لا بد للملك من دين، كما لا بد للدين من ملك، ولا قوام لأحدهما إلا بصاحبه».[2] فالحكمة التاريخية تتطلب قراءة المضامين والدلالات التي تنطوي عليها الواقعات التاريخية في ذاتها . مما يعني أن التأليف التاريخي عند المسعودي يقترب جدياً من التأليف الفلسفي.

ولكن، في حقيقة الأمر، ظل هذا الاقتراب شيئاً سطحياً. وذلك لأن الفلسفة التي عاصرها المسعودي لم تتخذ من مشكلات الوجود التاريخي موضوعاً محورياً للبحث والتأمل، ولأن علم التاريخ حتى عصره لم يكن قد تعمق في بحث مستلزماته ومضامينه. ومن هنا يصح القول أن ثقافة المسعودي لعبت دوراً إيجابياً في توسيع الأفق التاريخي فقط، على صعيد الموضوع وعلى صعيد التقنية. مما يعني أن التطور التاريخي كظاهرة متصلة وكلية لم يظهر من خلال وعي المسعودي كموضوع للتفكير. فما يستخرجه المؤرخ الرحّالة من دراسته للتاريخ لا يمت إلى فلسفة التاريخ بصلة، وإنما هو «عبرة اخلاقية ونظرة إلى الطبع

---

(١) المسعودي: مروج الذهب... الجزء الأول، ص١٨.

(٢) المسعودي: التنبيه والاشراف، ص٢.

البشري وإلى تقلبات القدر »[1]. وأسباب هذا الوضع العام للفكر التاريخي موجودة في حالة الثقافة العربية الاسلامية في النصف الأول من القرن العاشر وفي الوضعية العامة للخلافة. وفي الواقع، كان الاستقرار النسبي الذي نعمت به الخلافة في النصف الثاني من القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر مرحلة اختمرت فيها عوامل التقسيم ونزعة انفصال السلطة الخلافية والسلطة الملوكية. ففي ظل هذا الاستقرار، كان نفوذ الفرس يتعاظم وكانت وحدة الأمة، التي طالب بها ودافع عنها الطبري، تسير في خط اختلال متصاعد. فكان لا بد للوعي التاريخي من التنبه والتساؤل حول علاقات التقارب أو التعارض بين الدين والسياسة، والتاريخ والجغرافية، والعالم الانساني والعالم الطبيعي. وإذا كان الاستقصاء لم يتم بصورة منظمة كاملة، فهذا لا يعني ان قواعده لم تسمح بإنشاء نظرة إلى التاريخ منفتحة على كل ما هو إنساني. ومن جهة أخرى، لا بدّ من الاقرار بأن الوعي التاريخي آنذاك لم يكن في مقدوره أن يحيط بجملة العوامل الاجتماعية المتشابكة. ومن أسباب ذلك أن تلك العوامل كانت تتدرج وتنتظم في إطار جدلية الديني والدنيوي التي سادت حياة المجتمع الاسلامي طيلة قرون. وإننا لنجد في شعر تلك المرحلة انعكاساً جزئياً لهذه الحالة، وفي الانتاج العلمي والفلسفي والكلامي شهادة صارخة على تزايد الخلل في بنية المجتمع وعلى الحاجة إلى الوحدة والمصالحة. فهل يمكن للفكر التاريخي، في حالة كهذه، أن يبقى بعيداً عن حاجة العصر؟ وهل يمكنه بحسب طبيعته أن يتجاوز ما هو متحقق في الواقع. إن إظهار الوحدة في التاريخ عملية مشروطة بمدى تحقق الوحدة في الواقع وبنوعية الوعي بهذه الوحدة . وفي زمن المسعودي، كان الواقع التاريخي يجتاز مرحلة انتقالية في اتجاه التفكك والانحطاط. وكان الوعي التاريخي اليقظ

---

(١) ج. فون غرونباوم: المرجع السابق، ص٣٠٨.

يدرك ذلك ويشعر بسوء المصير[١]..

مساهمة الماوردي (توفي عام ٤٥٠/١٠٥٨). لم يلعب أحد من المؤرخين الذين جاؤوا بعد المسعودي، على ما يبدو، دوراً خاصاً في التمهيد لتأليف ابن خلدون. وفي الحقيقة، لم يقم أحد، على ما نعلم، بكتابة تاريخ جدّي لتطور علم التاريخ العربي الاسلامي بعد المسعودي. والمشكلات التي تواجهها كتابة هذا التاريخ ليست مشكلات سهلة. فعلى سبيل المثال، ثمة مشكلة لم يدرسها أحد؛ وهي مشكلة الأسباب التي حالت دون تأثر علم التاريخ بالحركة الفلسفية والعلمية ومنعته من التحول جدياً إلى مجال للبحث العقلي القائم على شروط ومناهج وأهداف خاصة محددة. ومما لا ريب فيه اننا نجد في تأليف ابن خلدون ما يساعد على حلّ تلك المشكلة. ولكن، هناك جوانب وعناصر لا نجد شيئاً حولها في فكر ابن خلدون. ولذلك، ننتقل الآن من المسعودي إلى ابن خلدون، تاركين قضية تطور علم التاريخ بعد المسعودي لمن يبحثها بحثاً منهجياً مفصلاً.

ولكن، قبل المباشرة بتحليل ظاهرة ابن خلدون، من المستحسن ان نتوقف قليلاً عند تأليف الماوردي الذي لعب دوراً كبيراً، ولو هامشياً في الظاهر، في التمهيد لجزء من نظريات «**المقدمة**». وفي الواقع، لولا ما قام به الماوردي من بناء لنظرية الخلافة أو الإمامة في شكل مثالي، لما وجد ابن خلدون سهولة في بناء نظريته السوسيولوجية عن الخلافة. انه لمن المعروف أن كتاب «**الأحكام السلطانية**» يشتمل على كل المسائل التي تؤلف التصور الاسلامي في مجال الحكم: الإمامة والوزارة والوظائف العامة والضرائب وسواها. وانه لمن المعروف أيضاً أن هذا

---

(١) في مواضع عدة من كتابيه اللذين حفظهما الدهر، يصف المسعودي بمرارة حالة الضعف والانحطاط والتفكك التي أصابت الخلافة الاسلامية في عصره. راجع مثلاً: **التنبيه والاشراف**، ص٣٤٦ - ٣٤٧؛ **مروج الذهب**، الجزء الأول، ص٢٤٢.

الكتاب المنسق بعناية إنما هو كتاب نظري خالص يعرض نظرة مثالية إلى الدولة الاسلامية. وذلك باجماع كل الدارسين[١]. ومع ذلك، لم يحاول أي دارس لفكر الماوردي أن يتعمق في بحث سبب تأليف هذا الكتاب ومعناه الاجتماعي التاريخي. وبالنسبة إلى ما نحن الآن بصدده، يمكننا الاكتفاء ببعض الملاحظات الموجزة[٢].

« في المرحلة الطويلة الممتدة من الاحتلال البويهي إلى سقوط بغداد في يد المغول، أصبحت الخلافة مؤسسة إسمية خالصة، تمثل قيادة الاسلام السني، وتقوم بإضفاء طابع الشرعية على الحكام العديدين الذين كانوا يتولون السلطة فعلياً، سواء في الأقاليم أو في العاصمة نفسها »[٣]. يتضمن هذا القول جميع العناصر الجوهرية اللازمة لفهم معنى تأليف الماوردي. فقد كان البويهيون متشيعين، وكانوا يحكمون دون حاجة إلى القضاء كلياً على الخلافة العباسية . وكانت إمارات عدة قد أصبحت مستقلة عملياً عن الحكم المركزي في بغداد. مما يعني أن وحدة الدولة كانت مزعزعة على الصعيد السياسي العملي وعلى الصعيد القانوني الشكلي. فكان من الواجب على الفكر السني أن يحاول استعادة الوحدة المفقودة أو ترميم الوحدة المزعزعة أو، على الأقل، المحافظة على ما تبقى من وحدة. ولما كانت المحاولة العملية للاستعادة أو للترميم تصطدم بعقبات كبرى، ونظراً إلى أن أهل السنة والجماعة لم يكونوا مستعدين للاعتراف بفشل مشروع الخلافة، فقد كان من الطبيعي

---

(١) راجع، مثلاً، مقال بروكلمان في « **الموسوعة الاسلامية** » الجزء الثالث عام ١٩٣٦، ص٤٧٧ هـ. جب: « نظرية الماوردي في الخلافة »، ص٢٩١ - ٣٠٢/ ج. سوفاجيه: **مدخل الى تاريخ الشرق الاسلامي**، ص٨٣/ محمد عبدالله عنان: **المرجع السابق**، ص١٢٩/الدوري: **النظم الاسلامية**، بغداد، ١٩٥٠/ ل. غارديه: **الحاضرة الاسلامية**، ص٤٦/أ. روزنتال: **الفكر السياسي في العصر الاسلامي الوسيط**، ص٢٧ - ٣٧.

(٢) لقد تعرضنا في القسم الأول لنظريات الماوردي. فلا حاجة الى تكرار ما قلناه.

(٣) ب. لويس: المرجع السابق: ص٢٠.

ان يجيء الرد السني على الوضع المتردي لدولة الخلافة رداً نظرياً مجرداً. وليس كتاب «الأحكام السلطانية» سوى شكل من أشكال الرد الممكن لأهل السنة والجماعة على التحديات التاريخية التي صدمتهم بعد استفحال نفوذ بني بويه وتأسيس الدولة الفاطمية في مصر. ولذلك، لا يعني التصور المثالي المعروض في هذا الكتاب تعبيراً عن سعي إلى نظام حكم جديد أفضل، بل يعني توكيداً وتبريراً لمبادىء موجودة في صورة أو في أخرى في تاريخ أهل السنة والجماعة. فالماوردي يحاول ردم الهوة القائمة بين الواقع الحاصل والنموذج الأصلي الذي أراده النبي لتحقيق «السلام الاسلامي» بواسطة صورة للدولة الاسلامية الصحيحة. ومن هنا، فإن الصورة التي يرسمها الماوردي تشتمل على أشياء غير موجودة أو غير منسوبة إلى النموذج الأصلي، أي على أشياء مستمدة من صيرورة المجتمع العربي الاسلامي. بعبارة أخرى، يشكل النسق الذي بناه الماوردي تأليفاً نظرياً أو انعكاساً تجريدياً لعملية اجتماعية قانونية اكتملت عناصرها ومعالمها الرئيسية وأصبحت واقعاً ماضياً. ولذلك نستطيع القول بأن جهد الماوردي هو جزء من حركة تأليف يلتقي فيها الفقهاء والمؤرخون. فالوجهة الغالبة في نظرة الماوردي السياسية وجهة ماضوية، وإن كان الهدف استيعاب مشكلات الحاضر. ومن هذه الناحية، يكمل جهد الماوردي جهد الطبري، ويشكل إعلاناً عن انتهاء بنية اجتماعية سياسية كان مصيرها مطروحاً منذ عصر الطبري. ولهذا السبب، لم يكن تأليف الماوردي ذلك التأليف الذي من شأنه أن يثير عملاً جديداً أو أن يساعد على إعادة بناء النظام القائم في اتجاه الوحدة السياسية للأمة الاسلامية. إن فكر الماوردي المفتقر إلى روح الابداع ليس سوى تعبير توسطي من تعبيرات جدلية تراوح مكانها. وفي الواقع، بلغ التوتر الجدلي بين الديني والدنيوي، والعقلاني والسلفي، والواقعي والمثالي، في النصف الأول من القرن الحادي عشر، أعلى ما يمكن ان يصل إليه بدون ان يرتسم في الأفق ما يشير إلى

تغلب أحد الطرفين. فنشأت من جراء ذلك أزمة فكرية عقائدية واسعة، كانت شخصية الغزالي التعبير الواعي عنها. ولكن، قبل الانتقال إلى الصعيد الذي ينقلنا إليه فكر الغزالي، ينبغي لنا إيصال هذا التحليل الذي نقوم به لتقدم الوعي التاريخي في الثقافة العربية الاسلامية إلى غايته.

نظرية بدون طوبى. - في ضوء نتائج التحليلات السابقة، نستطيع الآن الإجابة على السؤال الذي طرحناه حول كيفية تمكن فكر ابن خلدون من التشكل كفكر تأليفي كلي. وفي الواقع، فقد كان ابن خلدون، كالطبري، متبحراً في العلوم الدينية التقليدية ، وعاش كالمسعودي حياة ترحال وتنقل بين أقطار المغرب الاسلامي، وعرف كالماوردي كيف تسير عجلة السياسة السلطانية. أي أن جميع الشروط اجتمعت في شخصية ابن خلدون لكي يبلغ الوعي التاريخي درجة التكامل التي كان يسعى إليها. إن تجربة ابن خلدون الهائلة بغناها حملت سلفية الطبري وواقعية المسعودي وتنظيرية الماوردي على التلاقي في إطار تأليف تاريخي واسع تترابط فيه وتتناسق المعطيات أو الظاهرات الدينية والسياسية والحقوقية والثقافية التي تشكلت منها الحضارة العربية الاسلامية. أي إن ابن خلدون كان محكوماً عليه، بمعنى ما، إما أن يستوعب ويتجاوز ويبدع تأليفاً جديداً، وإما أن يكون مؤرخاً من الطبقة الدنيا التي ينتمي إليها أخوه يحيا. ومن جهة أخرى، فقد تغيرت الأزمنة منذ أيام الماوردي تغيراً كبيراً، وزالت الخلافة، وأصاب الحضارة العربية الاسلامية انحطاط عام وسادها خمول عميق[1]. وانخفضت أو تلاشت حرارة التوترات التي كانت تمنع الجدلية الاجتماعية من تجاوز المتناقضات عامودياً. فأصبح من الممكن للمؤرخ، الملتزم - المعتزل، أن ينظر بصفاء إلى التاريخ الكبير وأن يحاول

(١) المقدمة، ص٥٢٦، ٥٤٨، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨١، ٧٥٧.

اكتشاف محركاته الأساسية وان يعانق حركته الشاملة.

إذا كان من غير الضروري التذكير ههنا بالأفكار النقدية التي قدمها ابن خلدون حول ضرورة المنهج في العمل التأريخي، فإنه على العكس من الضروري ان نشير إلى أن المقتضى المنهجي عند ابن خلدون ينبع من عقلانيته ويستلزم تصوراً للزمان مبايناً مباينة تامة لتصور الطبري عنه. يؤكد ابن خلدون ان الأفعال والذوات كائنات حادثة؛ ولكن حدوثها لا يعني، في نظره، انها محكومة في تعاقبها وظهورها بمبدأ الانفصال. فكل كائن حادث يتمتع بطبيعة خاصة وتصدر عنه أفعال معينة ويرتبط بفعله وانفعاله بما يحيط به من كائنات في المكان وفي الزمان. وإذن، يوجد اتصال زماني، تتأسس عليه النسب والعلاقات السببية والمنهج العقلي في البحث. وفي التاريخ، يتبدى مبدأ الاتصال الزماني من خلال التغير والانتقال من طور إلى طور، ويصبح مفهوم التبدل مرادفاً أو بديلاً عن مفهوم الزمان. ويشعر ابن خلدون ان الحركة التاريخية لا يمكن قياسها بسهولة كما يمكن قياس الحركة الفيزيائية. ولذا فهو يعوّل على مفاهيم عدة للدلالة على نوعية الوحدات الزمانية التي ينبغي اعتبارها لدراسة الحركة في التاريخ. فالتبدل يكون انقلاباً عندما يتعلق الأمر بحركة تشمل شعباً أو شعوباً وتمتد على أجيال عديدة وتنتهي بتغيرات جذرية على مسرح التاريخ، ويكون تدريجاً بالمخالفة أو اختلافاً بين الأجيال، عندما يتعلق الأمر بالحركة التي تجري على صعيد شعب أو دولة أو مدينة[1]. وهكذا، من الجيل إلى الانقلاب، تكتمل دورة تاريخية، يمكن تمييز شبكات من التواصل فيها، كالعادات والتقاليد والمذاهب والنحل والدول والجهود العمرانية. فالتغير التاريخي كما يتصوره ابن خلدون لا يرتد إلى التغير الذي يحدث في الفلك ويعبر عنه تعاقب ساعات الليل والنهار، ولا إلى

---

(١) المقدمة، ص٢٥٢، ٢٥٣.

التغير الذي يحدث بعد انتهاء مدة بقاء الدنيا. انه تغيّر ذو طبيعة خاصة، ويحدث في جيل أو قرن أو دولة أو شعب أو ما شاكل ذلك، وقوامه تباين في المصالح وانماط المعيشة والحكام[1]. وعلى هذا الأساس، يتوصل الوعي التاريخي إلى تحسين سيطرته على المادة التاريخية وإحاطته بوتيرتها ونفاذه إلى مضامينها. ولكن، إذا نظرنا إلى هذه المسألة نظرة جدلية، فإننا سندرك دون شك أن تصور ابن خلدون للزمان التاريخي لم يأتِ نتيجة لما اتصف به فكره من موهبة عبقرية وحسب، وإنما أتى أولاً من طبيعة الواقع التاريخي الذي أعمل فيه فكره. فالوعي التأريخي لا ينقلب، إذا انقلب، وعياً سوسيولوجياً إلا بعدما يكون الواقع الاجتماعي التاريخي قد أعلن أن حقبة من التاريخ قد انتهت أو دخلت في أزمة نهايتها.

هذا الشرط الأخير هو الشرح لعدم تمكن الوعي التاريخي عند المؤرخين المسلمين الكبار من الارتقاء إلى مستوى حقيقة تطور الدول، رغم حساسيته تجاه التغير الاجتماعي والسياسي. فالعوامل الكبرى في تطور الدولة أو الدول الاسلامية كانت تطغى على الفكر التاريخي وتفرض عليه وجهة نظر متناسبة مع انتمائه الاجتماعي الثقافي. أما ابن خلدون، فإنه عاش في وضعية تاريخية ارتسمت فيها معالم احتضار حقبة حضارية بكاملها، وانكشفت فيها دوافع الفكر التاريخي وأبعاده. فما ظل محتجباً في أخبار الطبري وفي مروج المسعودي وفي أحكام الماوردي، ظهر ساطعاً في نظريات ابن خلدون. الدين في المجتمع قطب عالٍ. ولكنه ليس القطب الوحيد. فالمجتمع نظام يقوم على الاقتصاد والسياسة والثقافة، وظاهراته تتوالد وتتشابك وتتعاقب بدون خضوع تلقائي للقطب الديني. وتاريخ المجتمع العربي الاسلامي هو، أولياً، تاريخ المجتمع العربي البدوي والقرآن الذي حمل هذا المجتمع على فتح

---

(١) المقدمة، ص٥٥٤.

العالم. وعلى مرّ العصور، تعقدت العلاقات بين نظام المجتمع البدوي والدعوة القرآنية بفعل انفتاحها وتفاعلها مع تراثات المجتمعات المفتوحة. ولم تكن ردود فعل المجتمع العربي الاسلامي ردوداً موحدة، إذ أن وحدة هذا المجتمع لم تدم طويلاً. وسارت الدولة بحسب خط تطور طبيعي، فحصل التمايز، ثم التباعد والتراخي، بين السياسة الدينية والسياسة الدنيوية، وأصبحت الامبراطورية العظيمة عبارة عن مجموعة من دول ضعيفة متنازعة. هذه اللوحة التاريخية الواضحة، لم يكن في مقدور الطبري أن يحدس بها، ولم يكن في استطاعة الماوردي القبول بها، ولم يكن أمام المسعودي البعد الكافي لمعاينتها. ولذا لم يكن من الممكن أن تتم عملية التعرف على كلية تلك اللوحة على يد أي منهم، ولم يكن أمام الفكر التاريخي سوى الانتظار حتى يكتمل المشهد، فيشعر بقدرته على النظر إليه من فوق.

وقد كان من حظ ابن خلدون ان يجد ان المشهد قد اكتمل وانه بات من الممكن إلقاء نظرة شاملة عليه. وبالفعل، فقد استطاع ابن خلدون أن يتحرر من ضغط المواقع الخاصة والانتماءات الجزئية وأن يقوم بحركة استيعاب وتعقل متطابقة مع حركة التاريخ العربي الاسلامي في كليتها. وهذا التطابق بين الحركة التاريخية وحركة الفكر النظري هو سرّ «المقدمة» وقدرها. فمن جهة، نجد ان الوعي التاريخي ينتصر ويتجاوز محدّداته الجزئية. ولكن، من جهة أخرى، نجد انه يقع أسير البنية الكلية الشاملة التي يتحرك فيها. أي أن الوعي التاريخي يتخلى عن كيانه وحريته المباشرين لكي يستعيدهما على صعيد التأليف النظري الشامل. ولكن المعرفة النظرية لا تشكل غذاء لكيان الوعي التاريخي إلا بقدر ما يتمثل هذا الكيان مضمون المعرفة النظرية ويتخطاه. والحاصل في «المقدمة» هو أن كيان الوعي التاريخي يتحول كلياً إلى معرفة نظرية. وبتحوله هذا يتماهى مع موضوعه ويسقط كل تجاوز له. ومن هنا، إذا استعملنا تعريف مانهايم للطوبى، جاز لنا ان نقول ان

« المقدمة » هي نظرية خالية من كل طوبى. وهذه النظرية مكتفية بنفسها، منغلقة على نفسها، لا تقبل الاكمال إلا في حدود إضافات معينة أو تعديلات بسيطة. وعليه، لم يكن ابن خلدون على صواب، عندما خالجه أمل في أن يأتي بعده علماء يتابعون العمل الذي بدأ به ويكملونه. فالتأليف الذي قام به عالم مغلق، كما الواقع التاريخي الذي ينعكس فيه. وفي الحقيقة، كان ابن خلدون، بحسه النقدي وبصيرته المرهفة، غير مطمئن إلى مستقبل العلم الذي أسسه. إذ كشف له تأمله في تجربته وفي التاريخ أن شروط مواصلة الابداع النظري المتجدِّد غير متوفرة في باطن المرحلة التي كان يعيش فيها. إن أقصى ما كان ممكناً لمعاصريه هو أن يرتفعوا إلى المستوى الذي بلغه. ولكن وعيهم التاريخي كان أعجز من أن يستطيع ذلك. وبعد، فماذا كان يمكنهم ان يجنوا من استعادتهم النظرية المجردة لعالم فائت لم يبق منه حياً فيهم سوى امتدادات مبعثرة هزيلة؟

إذا كان ثمة شيء من المأساة في المصير الذي عرفه فكر ابن خلدون، منذ ظهوره، فإن السبب العميق يرجع إلى طبيعة التأليف الخلدوني. فالتأليف الخلدوني تأليف منغلق، وانغلاقه الذي هو عبارة عن كمال ما فيه هو سبب فشله في إثارة حركة فكرية تكمله وتتخطاه. وفي الحقيقة، لا يمكن تخطي فكر ابن خلدون إلا بعد طلوع آفاق تاريخية جديدة. فكل تقدم في الوعي التاريخي يحصل في إطار جدلية الفكر والواقع، وكل ارتقاء في بنية الوعي التاريخي يفترض، في صورة ما، ارتقاء في النشاط الفلسفي الذي يبلور النظرة الأساسية إلى الوجود. وهذا يعني انه لا يكفي أن نعتبر تاريخ الوعي التاريخي حتى نفهم التأليف الخلدوني في أبعاده جميعها. فالقفزة التي حققها الوعي التاريخي الخلدوني، بتجاوزه لمنهج أهل الحديث وتحوله إلى وعي سوسيولوجي يبحث عن العلل الاجتماعية ويعانق الكليات الاجتماعية

التاريخية ويستخلص القوانين والعبر، لا ينجلي معناها الكامل إلا إذا اعتبرناها أيضاً في سياق تاريخ الوعي الفلسفي: وهكذا نكون قد قطعنا حتى الآن، في بحثنا عن معنى فكر ابن خلدون، نصف الطريق، وبات علينا مواجهة السؤال عن معنى واقعية ابن خلدون بالنسبة إلى الفلسفة.

الفصل الخامس

الواقعية والتاريخ والفلسفة

١ - واقعية ومثالية

إن ظهور الفكرة الصحيحة عن التاريخ الاجتماعي في مساء الحضارة العربية الاسلامية أمر يمكن شرحه على صعيد صيرورة الفكر التاريخي. ولكن المفتاح لفهم كيفية تولّد تلك الفكرة ليس موجوداً في علم التاريخ وتاريخه، بل في الفلسفة وتاريخها. فالمغامرة التي قام بها الفكر في الحضارة العربية الاسلامية كانت منذ البداية كأنها في مأزق. فالسيطرة التي تمت للأمر القرآني، والحدود التي فرضتها بنية المجتمع الفاتح وعقليته، والمشكلات التي نشأت من جراء اصطدام المجتمع العربي الاسلامي بالثقافات الهلينية والفارسية، هذا كله حمل الفكر الفلسفي على التعثر والحيد نوعاً ما عن غايته الطبيعية وهي البحث النظامي عن حقيقة الأشياء، وعن حقيقة الانسان والوجود. وليس يعني هذا، بطبيعة الحال، إنعدام البحث عن الحقائق العقلية والتصورات الصحيحة. فالتاريخ يشهد أن عدداً كبيراً من العلماء والمفكرين حاولوا القيام به، في ظروف مختلفة. وإنما معناه أن قضية البحث عن الحقيقة لم تتبلور في إطار خطة جذرية متكاملة المنهج والأجزاء والهدف، إلا في حالات نادرة وبأسلوب يشوبه الارتباك. وفي الواقع، لم تتخذ قضية

البحث النظامي عن الحقيقة أهمية جدية إلا بعدما انكشف هزال المناقشات الكلامية الأولى والوصفات العلمية البدائية أمام التراث اليوناني الذي أظهر بوضوح قدرة العقل ودوره، وبعدما قوي التجاذب بين طلب الحقيقة العقلية وتبرير العقيدة الإيمانية. وقد كانت الحركة العقلية على مدى القرن التاسع تمهيداً لمحاولة ظهور الفكرة الصحيحة عن العالم والانسان في النصف الأول من القرن العاشر. إلا أن حظوظ تلك المحاولة في النجاح لم تكن قوية. وما فلسفة الفارابي سوى تلك المحاولة.

تشكل فلسفة الفارابي أولى المحاولات لبناء نظرة عقلية شاملة إلى العالم والانسان في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية. إنها فلسفة تريد نفسها كاملة ونهائية، وتزعم انها توصلت إلى إدراك الكل واكتشفت المبادىء الأولى والحقائق الأساسية في الوجود. ولكننا نعلم أن هذا الزعم لم يكن مرتكزاً على مبررات كافية. فالمذهب «الروحاني المثالي»[1] الذي بناه الفارابي لم يكن سوى تأليف جانبي بالنسبة إلى قطاعات الثقافة العربية الاسلامية وتطورها. وبالتالي، فإنه لا يمكن، بأي صورة من الصور، مقارنة موقعه في الثقافة العربية الاسلامية مع موقع افلاطون في الثقافة اليونانية أو مع موقع هيغل في الثقافة الألمانية. لقد تضافرت في عصره أسباب عميقة مانعة لامكانية اضطلاع الفكر الفلسفي بمهمة تأليف نظرة إلى العالم تجمع بين ضرورة تفسيره وحاجة تغييره. ومن جملتها وأهمها انقسام الحركة العقلية وظهور الأشعرية. وفي هذا السياق، ينطرح السؤال عن سبب غياب التفكير التاريخي من فلسفة الفارابي، كما ينطرح السؤال عن سبب بقاء الفكر التاريخي عند المسعودي خارجاً عن دائرة الفكر الفلسفي الحق. ولا ريب عندنا في أن تلاقي فكر الفارابي وفكر المسعودي، لو حصل في

---

(١) ابراهيم مدكور: موقع الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية، ص ٢٢٠.

القرن الذي تلا وفاتها، لكانت قضية نشوء فلسفة في التاريخ قد وجدت حلاً ما. ولكن، مع الأسف، لم يحصل هذا التلاقي إلا في مرحلة متأخرة، وبعد أن تغيرت الظروف ووقعت واقعات اجتماعية وفكرية لا تساعد إطلاقاً على تكوين فلسفة في التاريخ بالمعنى التام. وذلك يعني أولاً أن العلاقات بين فكر ابن خلدون من ناحية وفكر الفارابي والمسعودي من ناحية ثانية علاقات يسودها منطق عميق هو منطق السعي إلى الفكرة الصحيحة عن العالم والانسان، ويعني ثانياً أن المسافة الزمينة بين عصر ابن خلدون وعصر الفارابي والمسعودي قد لعبت دوراً في جعل الفكرة الصحيحة عن العالم والانسان تظهر بمظهر فكرة صحيحة عن التاريخ الاجتماعي، ويعني ثالثاً أن الواقعية الخلدونية تشكل في نهاية الأمر نوعاً من حلّ لمشكلة الفلسفة في العصور الوسطى العربية الاسلامية.

إن التعارض بين مثالية الفارابي السياسية وواقعية ابن خلدون السوسيولوجية تعارض شبه كلي. إذ انه يقع في وجهة النظر إلى الحياة الاجتماعية السياسية، وفي مضمون التحليل النظري، وفي التصور الفلسفي الأساسي للعقل والوجود. ومع ذلك، يمكن القول ان شيئاً ما انتقل من فلسفة الفارابي إلى فكر ابن خلدون. بالطبع، ليس الفارابي سوى واحد من الفلاسفة المسلمين الكبار الذين ينبغي اعتبارهم لتوضيح موقع ابن خلدون ومعنى فكره. ولكنه، في الحقيقة، الفيلسوف الأول في التاريخ العربي الاسلامي الذي بنى نظاماً جديداً شاملاً لكل مجـالات المعرفة، النظرية والعملية. ومن هذه الجهة، يبدو لنا انه الحلقة الوسطى الأكثر دلالة بين القران و « المقدمة ».فالقرآن يتضمن نظرة إلى العالم والانسان شاملة أو طامحة إلى الشمول الكامل. وفلسفة الفارابي تنطوي على نظرة من هذا النوع، ولكنها نظرة مبنية على مبدأ العقل، لا على مبدأ الإيمان.لقد أراد الفارابي تقليد أفلاطون. لا ريب في

ذلك. ولكن روحانيته المثالية تندرج في سياق الحركة التاريخية والعلاقات التاريخية التي أوجدها أو أثارها الاسلام، وتفهم كنتيجة للتفاعلات الثقافية والدينية والسياسية التي حصلت في القرن التاسع. ولما كان الأمر القرآني يمد سيطرته على الصعيد النظري العقائدي وعلى الصعيد العملي الجماهيري، فلم يكن أمام المعرفة الفلسفية الطامحة إلى الشمول الكلي سوى إمكان التحرك في مسالك المثالية. وقد تحقق الانتقال التام من الوجهة المثالية إلى الوجهة الواقعية في «**المقدمة**»، حيث أعاد ابن خلدون صياغة مشكلة المعرفة وانتهى الى حلّ يمكن اعتباره حصيلة لما توصلت إليه المناقشات بين الفلاسفة وخصومهم. وهكذا يتبين كيف أن الموقع الذي يحتله تأليف الفارابي على الخط المنطلق من القرآن الى «**المقدمة**» هو موقع ذو أهمية أولى. الفكرة الصحيحة تظهر فيه بحلّة كاملة، لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي. فلنرَ بشيء من التفصيل كيف تم ذلك.

* * *

يتألف مذهب الفارابي من سلسلة مرتبة من الدوائر. الدائرة الأولى تشمل فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة، ابتداءً بالسبب الأول وانتهاءً بعناصر الطبيعة، مروراً بنظام الأفلاك والأسباب الثواني. والدائرة الثانية تشمل الانسان كفرد وككائن متميز نوعياً بين الكائنات الحية. والدائرة الثالثة تشمل الانسان ككائن مدني أو اجتماعي. في الدائرة الأولى، حركة الوجود حركة نازلة، تنطلق من السبب الأول على سبيل الفيض. وفي الدائرتين الأخريين، حركة الوجود حركة صاعدة، تنطلق من عالم الجماد وتخترق عالم الأحياء في اتجاه المصدر الذي يشكل العقل الفعال أقرب العقول الفائضة عنه بالنسبة إلى الانسان. هذه هي النظرة الأساس التي تشكل الخلفية الثابتة لجميع نظريات الفارابي

الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والدينية والسياسية والأخلاقية.[1].
وبحسب هذه النظرة، نظام الكون نظام ثابت، كامل، أبدي. ولا بدّ لنظام الفرد ولنظام المجتمع من التطابق معه حتى تتوفر للانسان شروط الكمال والأبدية. وبقدر ما يتحقق هذا التطابق، يحقق الانسان ماهيته ويحصّل سعادته. والوسيلة الأولى لتحقيقه هي المعرفة. وهكذا تكون القضية الكبرى بالنسبة إلى الانسان هي قضية معرفة نظام الكائنات وتركيبها ومبادئها الأخيرة. فمن يتوصل إلى أعلى نقطة في هذه المعرفة، يكون انساناً قد حقق كماله. وفي الواقع، الفيلسوف وحده قادر على الوصول إلى أعلى مراتب المعرفة. ولذلك، فهو وحده مؤهل لقيادة الناس على دروب السعادة. ولما كان مصير الانسان يتقرر في هذا العالم الذي هو تحت فلك القمر، فقد بات من الضروري ان تكون الحياة الفردية والاجتماعية منظمة تنظيماً عاماً يتيح لكل انسان أن يحقق قدراته ومواهبه حتى يستحق المكانة المناسبة في النظام الكوني. وما «المدينة الفاضلة» سوى تلك المدينة التي يتحقق فيها النظام الأمثل وتتوفر فيها السعادة التامة.

والدوائر الثلاث التي يتألف منها مذهب الفارابي مترابطة فيما بينها بنيوياً ووظيفياً.[2]. وإذن يكفي ان يتزعزع جزء من الدائرة الأولى التي هي الأساس حتى يتزعزع المذهب بكامله. وفي الحقيقة، كان الفارابي يؤكد تأكيداً جازماً صحة مبدأ الفيض ونظامه. ولذلك تمكن من الانصراف بطمأنينة إلى تشييد نموذج «المدينة الفاضلة». وبحسب رأيه، ليس هذا النموذج ابتداعاً خيالياً خالصاً. وإنما هو بناء قائم على

---

(١) من البديهي اننا لن نعرض بالتفصيل هذه النظريات. اذ يكفينا عرض مكثف ونقدي لخلاصتها، من وجهة الدراسة التي نقوم بها لتبين معنى الواقعية الخلدونية.

(٢) راجع: الفارابي: **تحصيل السعادة**، ص١٦/ **السياسة المدنية**، ص٨٣/ **آراء اهل المدينة الفاضلة**، ص٩٧.

شاكلة النظام الكوني، الكلي والمطلق. ولا يبدو للناس خيالياً إلا لجهلهم ذلك النظام. فلو عرف الناس حقيقة النظام في العالم، لما كانت حياتهم الاجتماعية السياسية مصابة بالبؤس والشقاء. وإذن، يلعب معيار الجهل دوراً أساسياً في التمييز بين المجتمعات أو المدن وفي تصنيفها. فما هو التصنيف الذي توصل إليه الفارابي في هذا المجال؟

المدينة الفاضلة هي، كما قلنا، المدينة التي يتحقق فيها نظام الكون وانسجامه، أي المدينة المؤسسة على معرفة هذا النظام، المنظمة على شاكلة تراتبه، والعاملة بحسب ما يقتضيه النظام ومن هنا الامتياز الذي يتصف به دور الرئيس في هذه المدينة. فالفارابي يشبّه مركزه في المدينة بمركز السبب الأول في نظام الفيض[١]. ولذا ليس بمستغرب أن يلبسه كل الصفات والكمالات[٢]، وان ينيط به كل وظائف السلطة العليا في المدينة[٣]. وليس المهم هنا ما قصده الفارابي من وراء تشبيهه الرئيس في المدينة بالسبب الأول في الكون. وإنما المهم هو أن نلاحظ كيف أن المنطق المجرد قاد فكر الفارابي إلى ما يتجاوز الوضع الانساني والطاقة الانسانية. فالفارابي يبني مذهبه حلقة حلقة بصرامة حادة. ولكن صرامته لم تسعفه في التعرف على الطبيعة الواقعية للوجود الاجتماعي السياسي. إن فلسفته السياسية تنطوي على دعوة مخلصة للبحث عن الكمال والسعادة. ولكنها تفتقر إلى قواعد متينة من الواقع الاجتماعي السياسي التجريبي.

ومع ذلك، إذا تعمقنا في درس ما يقوله الفارابي عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة، فإننا نجد ان هذا الفيلسوف التأملي لم يكن بعيداً عن الواقع بقدر ما تؤكده تواريخ الفلسفة إجمالاً. ففي كتبه تحليلات

---

(١) الفارابي: آراء اهل المدينة الفاضلة، ص١٠٠.
(٢) الفارابي: آراء اهل المدينة الفاضلة، ص٩٩ - ١٠٨/ السياسة المدنية، ص٧٨ - ٨٠.
(٣) الفارابي: تحصيل السعادة، ص٤٢، ٤٣ - ٤٤.

واقعية ثاقبة تعطي صورة صحيحة عن جملة من التصرفات الاجتماعية في عصره، ولها قيمة بالنسبة إلى عصرنا أيضاً. إن كلامه على المدن المضادة للمدينة الفاضلة هو، في العمق، تحليل واسع للحياة الاجتماعية، مستمد بدون شك من افلاطون، ولكنه مستمد أيضاً من حياة عصره ومن تاريخ المجتمع العربي الاسلامي. فالتشديد على المدينة الجاهلة، في مقابل المدينة الفاضلة، لا يفهم بدون الافتراض بأن المقصود هو المجتمع العربي الجاهلي، الذي ظهرت فيه الدعوة القرآنية إلى الفضيلة والسعادة[1]. المدينة الجاهلة هي، تحديداً، المدينة التي لا تعرف مبادىء الوجود والكائنات، ولا مبادىء السعادة. ومصير أهلها إلى الهلاك. وأنواعها كثيرة جداً. إذ أن الأسباب التي تحمل البشر على العيش في جماعات متميزة تتنوع كثيراً، ويمكن أن تكون اقتناء الثروة أو طلب اللذة أو السعي إلى المجد والشرف أو حب السيطرة والقهر أو الحرية التامة في التصرف أو غير ذلك. وهذه الأسباب تتساند وتؤثر في نفسية الجماعات تأثيراً يمتنع معه ظهور أي شعور أو ميل إلى السعادة الحقة. أما العدالة التي تسود المدينة الجاهلة، فهي عدالة الأقوى التي ينتج عنها هرج دائم وغياب تام للانسجام الذي يطبع حياة المدينة الفاضلة. وخلافاً لذلك، فإن المدن الأخرى غير الفاضلة - وهي المدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة - تعرف شيئاً من الانسجام الذي تعرفه المدينة الفاضلة. ولكن أفعال أهلها من جنس أفعال المدينة الجاهلة. ولذلك لا تقع المسؤولية عن مصير أهل هذه المدن إلا على الأفراد الذين يعرفون السعادة الحقة ولا يعملون بموجب ما يعرفون. هؤلاء الأفراد هم وحدهم يصيرون إلى الشقاء الأبدي.

إن التصنيف الذي اعتمده الفارابي للمدن الانسانية يرتد إلى

---

(١) حول المدينة الجاهلة، راجع: آراء اهل المدينة الفاضلة، ص١٠٩ - ١١٠، ١١٨، ١٢٦، ١٤٨ - السياسة المدنية، ص٨٨ وما بعدها.

تصنيف سوسيولوجي، ولكن معياره الأساسي ليس من داخل الحياة المجتمعية. وذلك ناتج من كون فلسفته الميتافيزيقية تتحكم بفلسفته السياسية. وادعاء العكس يواجه عقبات جدية، وخصوصاً فيما يتعلق بتفسير الأسبقية المطلقة التي يعترف بها للمعرفة النظرية. إلا ان ذلك لا ينفي القول بأن فلسفة الفارابي الميتافيزيقية موضوعة من أجل التجاوب مع مقتضيات الحكمة العملية والحياة السياسية. فالعقلنة التي تسود هذه الفلسفة الشاملة تنتشر من أعلى إلى أدنى وتنتظر أن يتوجه بها الانسان من أدنى إلى أعلى. وفي إطار هاتين الحركتين، يبدو نموذج المدينة الفاضلة كقطب جاذب، وظيفته حمل الانسان على تجاوز النظم السياسية القائمة، بما فيها نظام الخلافة الذي يشبه إلى حد ما نظام المدينة الفاضلة، وذلك بفضل القوة المتخيلة التي يتميز بها النبي والتي تؤهله لاكتشاف النظام الكوني ووضع القواعد والشرائع بأسلوب أقرب إلى الجمهور من أسلوب العقل الفلسفي. والعقلنة نفسها تحدد لكل جزء من أجزاء الفلسفة وظيفته الخاصة. فالفلسفة الاخلاقية تهتم بالفرد وتأتي تحت الفلسفة السياسية التي تهتم بالاجتماع الانساني والسلطة وتأتي تحت الفلسفة الأولى التي فيها مفتاح المشكلات جميعاً(١). وهكذا تكون مثالية الفارابي السياسية متأرجحة بين واقعيتين: واقعية ميتافيزيقية قوامها مبدأ الجوهر والأعراض، وواقعية تجريبية قوامها تنوع الجماعات البشرية. الواقعية الثانية تربطها بعالم التاريخ والواقعية الأولى تحيلها إلى عالم الكائنات الروحانية الخالدة. والربط التأليفي بين هذين العالمين يتطلب منهجاً خاصاً يحترم خصائص كل منهما. والحق ان فلسفة الفارابي تخلو من منهج يقيم الجسر بين عالم الأفلاك الكامل وعالم الاجتماع الطبيعي. ومن هنا جاءت صورة المدينة الفاضلة تحمل طابع الازدواج والتوسط. فهي موضوعة لملء فراغ في المذهب ولربط

---

(١) الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، ص٢٠ - ٢١.

الوجود الناقص بالوجود الكامل. ولكن اللجوء إلى هذه الصورة لا يؤدي إلى تطبيق المبادىء ولا إلى تحسين الحياة الاجتماعية، ولا يزيل الانقسام من داخل المذهب، ولا يمنحه أي فعالية اجتماعية حسّية. وفي التحليل الأخير، يمكن القول بأن سبب الخلل الأساسي في مذهب الفارابي متفرع من عدم الاعتراف بأولوية مبدأ الكمون والظهور في الوجود التاريخي. إن البحث عن النموذج وعن الأسس الأولى لا يسمح، بَعدياً، بالتأثير في الواقع الحسي إلا إذا ارتبط ارتباطاً جدلياً ببنية هذا الواقع وحركته. وفي هذا الضوء، يتبين فشل الفارابي الذريع وتقصيره في التعرف على بنية الجماعات وعلاقتها ومصالحها ونزعاتها. فإذا كان «أبو الفلسفة الاسلامية» بحسب عبارة الدكتور ابراهيم مدكور، قد نجح في إثارة نشاط تأملي نظري واسع في الثقافة العربية الاسلامية، فإن ذلك لا ينفي انه المسؤول الأول عن الفشل النهائي للفلسفة في تلك الثقافة.

* * *

لا فلسفة بدون تفاعل مع العلم أو مع الدين. إذ أن مهمة الفلسفة ان تعقلن الواقع، وعقلنة الواقع لا بدّ لها من أن تأخذ بعين الاعتبار الجدي المعطى العلمي أو المعطى الديني، بحسب الوضعية التي ينتمي إليها الفيلسوف. ومهما توغل الفكر في النظر التجريدي، فإنه لا يخرج عن تأثير الابعاد والشروط الطبيعية والاجتماعية التي تحيط به منذ فترة تكوّنه ونشوئه. وفلسفة الفارابي مثل ممتاز على ذلك. مما يفسر اعتبارها محطة مهمة في مغامرة الفكرة الفلسفية عبر الثقافة العربية الاسلامية. إلا ان وحدة البناء وقوة الدفع العقلاني فيها مصابتان في الصميم بسبب الانشطار الذي فيها بين الواقعية الميتافيزيقية والواقعية الاجتماعية. وضعف النظرة الفارابية في هذه النقطة دليل على أن العقل لم يكن في تلك المرحلة من تاريخ الثقافة العربية الاسلامية مؤهلاً

بقدر كاف للنجاح في مشروع بناء نظرة تأليفية شاملة متماسكة تماماً. فالأبحاث العلمية لم تكن قد تقدمت تقدماً يسمح بوضع نظرة فلسفية طبيعية جديدة[1]. والأبحاث الكلامية كانت قد دخلت في مرحلة ما بعد المعتزلة، أي مرحلة التوفيق والدفاع عن وحدة عقيدة أهل السنة والجماعة. ومن البديهي أن النظام الاجتماعي السياسي آنذاك لم يكن يأخذ بمبدأ عقلانية الدولة. ولهذا، لم يكن ممكناً للمعلم الثاني، رغم عبقريته المذهلة، ان يبلغ بمحاولة نصرة العقل الفلسفي ما بلغه فلاسفة اليونان، وفي مقدمتهم افلاطون وارسطوطاليس. في النصف الأول من القرن العاشر، كانت وحدة الجماعة الاسلامية،دينياً وسياسياً، تجتاز مرحلة عصيبة، وكانت الفكرة التي برزت من أجل تجاوز الانقسامات هي فكرة «التوفيق». ولكن «التوفيق» عملية لها شروط، ومن جملة هذه الشروط امكانية التسوية وانتماء الأطراف المطلوب توفيقهم إلى مجال أو حقل قابل للتسوية. بهذا المعنى، كان الأشعري أوفر حظاً من الفارابي. فجاء توفيقه بين المذاهب والآراء الكلامية مبنياً على معطيات مباشرة ومتينة، بينما جاء توفيق الفارابي بين افلاطون وأرسطو، وعلى مستوى آخر بين الدين والفلسفة، مفتقراً إلى الشروط الملائمة[2]. إن العقلنة الفلسفية لا تنتهي إلى شيء ذي وزن إذا لم تنطلق من الوضعية التاريخية الحية ومن العوامل الفاعلة فيها، وإذا لم تستوعب الواقع القائم في اتجاه مساره العميق. وفي الواقع، إذا نظرنا إلى توفيق الفارابي من وجهة تاريخية عريضة، فإننا نكتشف ان هذا التوفيق قد أصاب بالشلل تلك الجدلية الواسعة بين عقلنة الواقع

---

(١) في هذا الاطار، ينبغي الاعتراف بما تشكله فلسفة الرازي من جهد استثنائي. وبحسب علمنا، لم تُدرس مساهمة الرازي دراسة توفيها حقها كاملاً حتى اليوم.

(٢) راجع تحليلاً نقدياً لكتاب الفارابي (**الجمع بين رأيي الحكيمين**)، بقلم ر. أرنالديز، في كتاب: **العصور الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الاسلام**، ص ٢٥٠ وما بعدها.

وتحقيق العقل في الواقع التي نتجت عن «موجة الحماس» التي عمّت القرن التاسع، بحسب تعبير جورج سارطون.

- إن فلسفة الفارابي حلّ غير مطابق لمشكلة صحيحة، غير مطروحة على الوجه السليم.

ولكن المؤسف هو أن هذا الحل قد حدّد مسار الفكر الفلسفي على امتداد العصور الوسطى العربية الاسلامية. وفي الواقع، إذا سلمنا بإمكانية تمييز مراحل كبرى في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، فإنه يمكننا اعتبار الفارابي الممثل الأول الكبير لمرحلة تتسم بأنها مرحلة أبحاث متنوعة ومتشابكة. أما الشخصية الثانية التي تلقي ظلالها على هذه المرحلة، فهي بدون ريب شخصية ابن سينا. ولكن ينبغي ألا نقلّل من أهمية شخصيات أخرى ظهرت في هذه المرحلة. من أمثال الكندي والرازي ومسكويه والبيروني، كما ينبغي ألا ننسى الفروع الأخرى للنشاط الفكري من علم كلام وفقه وتاريخ وعلوم رياضية وطبيعية والأسماء الكبرى في كل فرع منها. ففي هذه المرحلة الممتدة حتى أواسط القرن الحادي عشر، نمت فروع النشاط الفكري وتطورت، حيناً متساندة وحيناً متعارضة. وقد كان دور الفارابي حاسماً على صعيد التنظيم الفلسفي، وآثاره بادية في فكر ابن سينا وفي الفكر الشيعي وفي كتابات ابن باجه والسهروردي والشيرازي، وبعض المفكرين اليهود[1]. ففي النظام الذي تركه الفارابي ارثاً لمن بعده من محبي الحكمة اجتمعت كل المدارات التي انفتح عليها الفكر العربي الاسلامي. فكان أن وجد فيه كل فريق أو كل تيار شيئاً ما يأخذه أو يفحصه. ولم يظهر على امتداد العصور الوسطى العربية الاسلامية أي محاولة لنقد نظام الفارابي في أصوله وفي بنيته، عدا محاولة ابن رشد التي

(١) راجع: ا.روزنتال: المرجع المذكور، ص١٢٢، ١٣١، ١٤٣/ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، الجزء الأول، ص٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٦.

تشكل نوعاً من عودة إلى الإرث الأرسطوطاليسي الخالص. وذلك لأن محاولة كهذه لا يمكن أن تكون سوى إعادة نظر في الشروط والأسس التي اعتمدتها إرادة التفلسف مع الفارابي، ولأن الفلسفة كانت دوماً تصطدم برفض قوي من جهة المؤسسات التقليدية السائدة.

أما المرحلة الثانية من تاريخ الفكر العربي الاسلامي، فيمكن اعتبار الغزالي وحده ممثلاً لها. إذ انها مرحلة الأزمة، مرحلة الانفجار وظهور التناقضات في ثقافة لم تفلح في إقامة حدّ أدنى من الانسجام والتآلف بين فروعها واستقطاباتها. وبعد الغزالي، تتباعد أجزاء الثقافة العربية الاسلامية، ويسير كل جزء في خط دون تفاعل عميق مع غيره. انها المرحلة الثالثة، مرحلة التفكك والتبعثر، مرحلة الأجوبة الجزئية والمتباعدة. ومن أعلامها ابن الخطيب الرازي والطوسي والشهرستاني وابن رشد نفسه. والطابع العام لهذه المرحلة هو انحسار موجة التساؤلات المبدعة وتنامي الشعور بوطأة الماضي.

يقول أحد مؤرخي الفكر العربي الاسلامي: «إن الفلسفة بالمعنى الحصري كانت على الدوام في التاريخ الاسلامي في وضع غير مستقر»[1]. وفي هذا القول حقيقة لا يمكن ردّها. ولذلك، ليس مهماً أن نعرف ان ابن سينا أثر في تاريخ الفكر حتى العصور الحديثة، ولا أن نعرف هل كان لابن رشد تأثير في فكر المشارقة أم لا. وإنما المهم أن نعرف السبب الذي من أجله لم تنجح الفلسفة في تثبيت نفسها وفي المشاركة في توجيه مسار الحضارة العربية الاسلامية. وليس الجواب الصحيح الكامل أمراً سهلاً. ولكن باستطاعة من ينظر إلى المسألة نظرة نقدية شاملة ان يدرك ان الفلسفة العربية الاسلامية حكمت على نفسها

---

(١) روجيه ارنالديز: المرجع السابق، ص٢٤٨. وثمة آراء مماثلة في كتاب هـ.جب: **النزعات الحديثة في الاسلام**، وفي كتاب فون غرونباوم المذكور سابقاً، وفي كتاب علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، القاهرة، ١٩٥٤.

بالفشل منذ التزامها التأمل النظري في الكل الشامل بدون تركيز على المشكلات التي يعانيها الانسان في الوجود العيني. وفي أي حال، من الواجب على من يريد ان يقوم بدراسة كاملة لوضعية الفلسفة العربية الاسلامية، ولموقع الفارابي فيها، أن يعتمد معيار الوعي التاريخي - الفلسفي، وان يحلل شروطه وتقدمه، في إطار قراءة فلسفية لتاريخ الفلسفة. وفي هذه الوجهة، يتبين ان فكر ابن خلدون فكر كاشف في العمق لتاريخ مضى، ولكنه لا يزال حاضراً.

* * *

يمكن تلخيص التعارض بين مثالية الفارابي السياسية وواقعية ابن خلدون السوسيولوجية في ثلاث نقاط. استبدال المدينة (بالمعنى الاجتماعي السياسي) بالدولة، وإلغاء التفكير في نموذج فلسفي للدولة، وتحطيم فكرة النظام الشامل ورفضها. وفيما يلي توضيح لهذه النقاط الثلاث.

في تصنيف الفارابي للجماعات البشرية، تأتي المدينة في المرتبة الدنيا من مراتب الجماعات الكاملة، بينما تأتي الأمة في المرتبة الوسطى والمعمورة في المرتبة العليا[١]. المعمورة هي مجموعة الأمم البشرية، والأمة هي مجموعة مدن مترابطة فيما بينها باللسان والشيم الطبيعية والخلق الطبيعية. ولا يخصص الفارابي أي تحليل للأمة أو للمعمورة، مع أن الواقع الاجتماعي السياسي في القرن العاشر كان يدل بوضوح على أولوية الأمة بالنسبة إلى المدينة، ومع انه يصرح بأن المدينة تابعة من بعض الوجوه للقرية، وهي جماعة غير كاملة، ومن بعض الوجوه للأمة من حيث انها تتمتع بالاستقلال والسيادة. ولقد أفاد الفارابي من تركيزه على المدينة، فأبرز بارتياح بنية التراتبية المطلوبة،

(١) الفارابي: آراء اهل المدينة الفاضلة، ص٩٦ - ٩٧/ السياسة المدنية، ص٦٩ - ٧٠.

ودرس بعض الجوانب المهمة في حياة المدن. ولكن كل ما جاء تحت قلمه من تصور للمدينة الفاضلة ومن نقد ضمني لمجتمعات عصره ظل دون المستوى المطلوب، أي دون مستوى المجتمع الشامل الذي هو «الأمة». ولعل سبب هذه الدونية عائد لاعتبار مؤداه ان الارتفاع الصريح إلى مستوى الأمة يضع الفلسفة في مواجهة سافرة مع نظام الخلافة، الأمر الذي ربما أراد الفارابي تجنبه. وهكذا بقيت فلسفة المعلم الثاني دون ما طمحت إليه. أما ابن خلدون، فإنه رأى بوضوح ان المدينة ليست هي الواقع الاجتماعي الشامل الذي يطرح نفسه على المراقب. فالمدينة جزء من كل، وهذا الكل هو الدولة. ورأى أيضاً ان معرفة الدول تتطلب شيئاً غير المقارنة مع نماذج خيالية أو غير خيالية. فالدراسة الموضوعية للدول تظهر، مثلاً، ان السلطة الفعلية ليست في يد من «لا تكون به حاجة في شيء إلى انسان يرشده»[1]، بل في يد الحاكم الذي يقتدر على التغلب وقهر الناس وحملهم على جادته[2]. ولكن الانتقال إلى الدراسة الموضوعية للدول لم يحدث بدون تنازل كبير، فقد كان الثمن ترك مثال الدولة وكل بحث في الاصلاح السياسي. وفي الحقيقة، لم يترك ابن خلدون بصورة مطلقة، كل مثالية سياسية. إذ انه عبّر عن تعلق بمثال الخلافة كنظام يتجلى فيه العدل المحض. ولكن، والحق يقال، لم يؤثر وفاء ابن خلدون لمثال الخلافة تأثيراً سلبياً في دراسته للدول. على العكس، لقد ساعده وفاؤه لمثال قديم، غير مطروح في حركة الواقع الراهن، على تفهم أعمق لحقيقة الماضي، وساعده عدم تطلعه إلى مثال آخر على تحويل الإرادة الفلسفية نحو الوجود في الكمون. ممّا أدى في نهاية الأمر إلى ظهور الواقع ظهوراً مواجهاً للمثال، حاملاً آثار تاريخ طويل شاق، شارك فيه المثال

---

(١) الفارابي: السياسة المدنية، ص ٧٩.

(٢) المقدمة، ص ٢٧٥.

الفلسفي والمثال الديني بنسبة متفاوتة. وظهور الواقع بهذا الشكل يعني ان أطروحة هيغل القائلة بأن المثال يظهر في مواجهه الواقع في مرحلة نضوج الكائنات تحتاج إلى مراجعة، ففي غسق الحضارة العربية الاسلامية، الواقع هو الذي يظهر في شكل نظام من أفكار موضوعية صحيحة، والمثال يغيب في ضباب الماضي. بعبارة أخرى، لا يعني ظهور الفكرة الصحيحة في التأليف الخلدوني تجلي العقل الخالص أو الفكرة المطلقة، وإنما يعني أن إرادة عقلنة الواقع قد تخلت شيئاً فشيئاً عن طموحاتها العالية وانكفأت على المجتمع الشامل الذي كان قد رفضها.

يحتفظ فكر ابن خلدون، من حيث هو تأليف شامل، بجوهر الأمر القرآني، أي بحقيقة الغيب وصلاحية الشريعة. ولكنه، بالصفة نفسها، يفسح في المجال واسعاً للأمر الوجودي وأشكاله المختلفة. وهكذا يتجنب الانحياز السافر ويتجاوز المواجهة بين علماء الكلام والفلاسفة وعلماء الطبيعة. ولكنه، في نهاية المطاف، يتجه إلى ارجاع الفلسفة إلى العلم. وعلى العموم، جميع الدلائل تشير إلى أن الظروف والعوامل الاستثنائية التي ساهمت في تكوين «المقدمة» وتأليفها لم تأتِ نتيجة المصادفة، كما تشير إلى أن معقولية التأليف الخلدوني لا تصبح مقنعة إلا في ضوء مبدأ تقدم الروح نحو الحرية والحقيقة.

٢ - التاريخ والفلسفة

يشتمل التأليف الخلدوني على وصف لثلاث حركات متضايفة من حركات الوعي: حركة الوعي بالذات وحركة الوعي بالمجتمع وحركة الوعي بالتاريخ. وقد حاولنا في الباب الأول من هذه الدراسة تحليل البنية المنطقية لمضمون هذا الوصف. وها نحن، في ختام الباب الثاني، نحاول استخلاص معنى التأليف الخلدوني على صعيد الفلسفة. وفي الحقيقة، يستحيل الوصول إلى خلاصة نهائية. إذ أن التاريخ،

وخصوصاً تاريخ الفلسفة، يعطينا أجوبة على مستوى اسئلتنا. لقد انكشفت أمامنا، من خلال تساؤلنا عن المعنى البعيد الذي يحمله التأليف الخلدوني، حقيقة العلاقة بين هذا التأليف وكلية الحضارة العربية الاسلامية، وأدركنا كيف قام هذا التأليف النظري في سياق الصيرورة الشاقة للفلسفة العربية الاسلامية. فهل يعني هذا أن رصيد البحث والتحليل سلبي؟

في الظاهر، يجوز الاعتقاد أن النتائج التي توصلنا إليها مفيدة على صعيد معرفة الماضي. ولكن، في العمق، يبدو لنا أن ما توصلنا إليه مفيد لنا جداً في سعينا إلى التفلسف. وذلك لأن الجوهر الاجتماعي التاريخي للعالم الذي يتعلق التأليف الخلدوني به لم يغب عن مسرح التاريخ الراهن. فالحركة المثلثة الأبعاد التي تخترق فكر ابن خلدون يمكن أن نستعملها في إعداد برنامج ابحاثنا وفي سبيل دفع الوعي التاريخي إلى الأمام. إذا كان العالم العربي الاسلامي لم يحسن الإفادة من رسالة ابن رشد، فذلك لأن مصير الفلسفة كان قد تقرر في القرن العاشر. وإذا كان العالم العربي الراهن يشعر بقيمة فكر ابن خلدون ويبالغ أحياناً في تمجيده، فذلك لأن هذا الفكر يقدّم، في مضمونه وشكله، شيئاً ما جوهرياً لجيل ممزّق بين اتجاهات فكرية متعارضة. وهذا الشيء الجوهري يحسن بنا أن نواجهه بتغليب الوعي النقدي على الحماس.

يتناظم الوعي بالذات والوعي بالمجتمع والوعي بالتاريخ في تأليف ابن خلدون على شكل دوائر لها مركز واحد، انطلاقاً من تجربة ابن خلدون الشخصية. فقد اكتشف ابن خلدون نظام المجتمع ومسار حركته في التاريخ وهو يفكر في مغامراته ويتأمل في أبعادها. ولكن، من الناحية الجدلية، لم يكن تأمله ممكناً لولا النظام الاجتماعي الذي عاش فيه وتطور فيه. وإذن، فالعلاقة الموجهة هي في الوقت نفسه علاقة من

الذات إلى التاريخ ومن التاريخ إلى الذات. ومعنى هذا ان الواقعية الخلدونية هي عبارة عن معرفة للذات تتحقق على نمط معرفة الموضوع دون أن تتوصل إلى إدراك نفسها كمعرفة تابعة لذات. الوعي بالذات يتعرف على نفسه، هكذا، من خلال مواجهته للماضي ولكن تعرفه يبقى ناقصاً بسبب نوع من الغياب عن نفسه يأتيه من تعلقه بالأمر القرآني. ولذلك يتلبس صفة الموضوعية، ويجد نفسه عاجزاً عن الوصول إلى فلسفة للتاريخ، أي فلسفة للصيرورة الانسانية تحاول أن تدرك الانسان كذات وكموضوع وتشرح و نعه على هذا الأساس. ولكن عدم اكتفاء فكر ابن خلدون بالتجريبية الخالصة وبحثه عن أساس فلسفي لنفسه على صعيد نقدٍ للعقل النظري أمران يدلاّن على أن العجز الذي منيت به الفلسفة فيه كان نتيجة أوضاع ثقافيةواجتماعية،ولم يكن نتيجة نقص متأصل في الروح الفلسفي. فالفلسفة، سواء كانت صورة عن عالم انقضى أو بشارة بعالم يأتي، تظهر وتتحقق في صيرورة اجتماعية ثقافية محددة. وفكر ابن خلدون، بهذا المعنى، يعبّر تعبيراً صادقاً عن روح الثقافة العربية الاسلامية التي لا تميل في أعماقها إلى الفلسفة وتنظيراتها العالية. ولكنه، بعقلانيته المتينة، ينفي ميلاً آخر في الذهنية العربية الاسلامية، وهو الميل إلى النظرة الذريّة إلى العالم. وقد تيسر له أن يجمع بين نفي التنظير العالي وتوكيد العقلانية في مجال له امتيازه، أي مجال المعرفة التاريخية. وكان الفكر العربي الاسلامي ينتظر منذ وقت طويل أن يتركز في هذا المجال. إلا أن الفلاسفة والمؤرخين لم يدركوا التكامل بين أعمالهم. مما يعني أن طرح ابن خلدون لمشكلة التاريخ كمشكلة محورية ربما كان أعظم اكتشاف في تاريخ الفكر العربي الاسلامي. ولكن هذا الاكتشاف جاء متأخراً.

لكي يكون من الممكن انشاء فلسفة حقة في التاريخ، لا بد من الاعتراف أساساً بقيمة المغامرة البشرية كعمل صادر عن حرية. فلا

الواقعية الوضعية ولا المثالية الحلولية تستطيع تقديم الادراك الصحيح والحل الملائم لنقائض الوجود التاريخي. وابن خلدون، إذ فصل فصلاً تاماً بين الفكر والوجود، تجنب الوقوع في مآزق المثالية والعقبات التي تواجهها الفلسفة الفيضية. ولكنه، إذ أرجع الوجود إلى جملة الظاهرات التي نتناولها بالمعرفة الوضعية، أفقر التصور الذي كان في الفلسفة التقليدية عن الانسان. فالتفكير في انقاذ العقل دون الاهتمام بالموجود العاقل يؤدي إلى الإخفاق في الإحاطة بأبعاد الوجود الانساني وعلاقته مع الأشياء. ولو بذل ابن خلدون جهداً أكبر في التفكير في قضية حدود المعرفة وقدرة الانسان، لأمكنه الاتجاه، من خلال نقده للعقل النظري، نحو البحث عن فلسفة متكاملة للوجود الانساني..

ومعنى ذلك أن ارتفاع الوعي بالذات إلى مستوى العقل قد صاحبه استسلام خطير ورضوخ لا مشروط لأمرين وهما الأمر القرآني وأمر الأشياء الموضوعية. فالعقل ليس الذات الانسانية كلها، والوعي بالذات لا يقف عند حدود ما يتيحه العقل. وإذ توقف ابن خلدون عند مستوى العقل، فإنه وضع نفسه في مأزق محرج، يمكن طرحه على الشكل الآتي: إما أن يضطلع العقل بحقوق الذات الانسانية كلها، وعندذاك تسقط صفة الاطلاق عن الأمر القرآني وعن أمر الأشياء الموضوعية، وإما أن تثبت صفة الاطلاق على هذين الأمرين، وإذذاك تكون المعرفة الانسانية بلا فائدة كبيرة. ولكن، لم يكن في استطاعة ابن خلدون الذهاب في إدراك مستلزمات فكره إلى هذا الحد العالي. ففي «المقدمة» يتحرك الوعي بالذات مسحوقاً تحت ثقل عملية التموضع التي تجعله غريباً عن نفسه، عاجزاً عن إدراك كيانه إدراكاً كلياً وعن الانطلاق في مشروع ايجاد وجود جديد. ولذلك يتمظهر كوعي يتذكر. إلا ان تذكره يتطابق مع حضور حضارة بكاملها. مما يسمح بالقول انه، بمعنى ما، نمط من انماط تحقق الفلسفة. إذ أن

التاريخ هو الفلسفة في حالة التحقق والفلسفة هي التاريخ في حالة التعقل. في « المقدمة »، يعقل التاريخ العربي الاسلامي نفسه ويعبّر عن توق إلى أن يصبح حكمة كاملة. إلا انه يصطدم بشيء يحول دون وصوله إلى الحكمة الكاملة، وهو عدم بروز الانسان فيه كمحور أولي. وعلى هذا الصعيد، ليس وجه سقراط، ولا وجه هيراقليطس، هو ما يحسن أن نتذكره، بل وجه ابراهيم في صراعه مع قايين. ففي إيمان ابراهيم الصامد وكفاح قايين المنهوك يكمن المعنى الأعمق لتأليف ابن خلدون.

* * *

يقدّم فكر ابن خلدون، بالقفزة النوعية التي حققها بالنسبة إلى دورة الفكر العربي الاسلامي، تحرراً من وطأة الماضي في غاية الأهمية. فالطريق المتعرج الشاق الذي شكّل تلك الدورة، لولا كشف ابن خلدون عن حقيقته، كلياً أو جزئياً، ما كان من السهل نسبياً للفكر العربي الحديث الخروج منه. ومما يذكر في هذا الباب الفائدة الواسعة التي جناها بعض المفكرين المصريين، في النصف الأول من هذا القرن، من بعض جوانب « المقدمة ». وفي الواقع، لا بد لكل محاولة للعودة إلى الأصول أو لإحياء الفكر العربي من الابتداء باعتبار التقدم الحاسم الذي حققه فكر ابن خلدون. إذ انه، بالنسبة إلينا، ينتمي إلى مرحلة انتقال، والفاصل الزمني الذي يفصلنا عنه ساده في القسم الأكبر منه جمود وتحجر لم تسلم من نتائجها البنى الذهنية للشعوب العربية على العموم. وإذن، من الممكن الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري، في الظروف الجديدة التي أوجدها الانقطاع التاريخي والثقافي. لا بل ان امكانية الوفاء لأنفسنا وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق، شرط أن يتم بدراية وعناية وأصالة.

إن مقولة الانقطاع التاريخي تعني، في ما تعني، ان عالماً جديداً

يتكون في دنيا العرب، بالرغم من استمرار البنى الاجتماعية العتيقة، مبايناً جداً للعالم الذي درسه ابن خلدون. فقد ولّى زمن الغزوات والفتوحات البدوية، وانقضى عهد الدولة القبلية، وبدأ عهد الدولة الحديثة التي تبني نفسها أو تحاول أن تبني نفسها على أسس جديدة، وتواجه مشكلات التمدن والتصنيع بمعطياتها الجديدة، بالإضافة إلى مشكلات أخرى رئيسية لم يسبق لها مثيل في التاريخ العربي الاسلامي. فما هي، والحالة هذه، الفائدة التي يمكن أن نستمدها من فكر ابن خلدون؟ في استطاعة العالم السوسيولوجي أن يجيب ان فكر ابن خلدون مفيد بقدر ما عالم ابن خلدون الاجتماعي مستمر في عالمنا الاجتماعي الحاضر[1]. وفي استطاعة المؤرخ أن يضيف ان فائدة تحليلات ابن خلدون كبيرة، سواء لفهم التاريخ السياسي للعالم العربي، وخصوصاً بلدان المغرب، أم لفهم جوانب أخرى كالاقتصاد أو البنية القبلية. ولكن هذين الجوابين يبقيان دون ما نطلبه أو نطمح إليه. فالمؤرخ والعالم السوسيولوجي لا يستطيعان الدخول في حوار كامل مع فكر ابن خلدون إلا إذا استضاءا بنور الفلسفة. وذلك لأن فكر ابن خلدون إنما هو كلّ مجرد يعكس كلاً تاريخياً عينياً، والفلسفة وحدها مؤهلة لمعالجة هذه العلاقة معالجة وافية. ولقد حاولنا القيام بهذه المعالجة. والنتيجة التي تفرض نفسها علينا الآن هي انه ينبغي ان تسترجع الفلسفة حقوقها كاملة في ضوء العبر التي ينطوي عليها التأليف الخلدوني.

المرحلة التاريخية الجديدة التي دخل العالم العربي فيها تتطلب أن يكون تحرك الوعي الفلسفي متجهاً في الوقت نفسه نحو الماضي ونحو

---

(١) يشدّد الدكتور علي الوردي بحق على القيمة الراهنة لبعض جوانب فكر ابن خلدون السوسيولوجي. (انظر: **منطق ابن خلدون**، الصفحات الأخيرة. **اعمال مهرجان ابن خلدون** ص٥١٧ - ٥٣١) وفي هذا التشديد، يلتقي مع إ. غيلنر الذي يلاحظ ان بعض تحليلات ابن خلدون لا تزال تنطبق على الواقع، وخصوصاً في المغرب الأقصى.

المستقبل. إذ ان الواقع الذي ينبغي للوعي الفلسفي أن يعانقه هو الواقع المعطى والواقع المقبل. بالنسبة إلى ابن خلدون، الواقع المطلوب وعيه كان الواقع الحاضر الماضي. أما بالنسبة إلى المفكر الحديث، فإن موضوع الوعي هو الانسان المصارع من أجل تحقيق كيانه الكلي. فالفارق كبير ومع ذلك، يمكن أن يضيء فكر ابن خلدون، بمضمونه ومعناه، جوانب عدة في البحث الفلسفي في إطار الثقافة العربية القائمة. والنقطة المشتركة هي التركيز على الانسان. إلا انه من الواجب على الفيلسوف اليوم تصحيح أو إكمال النقص الكامن في الواقعية السوسيولوجية. وأول شيء يتعين القيام به في هذا الصدد هو قلب الاتجاه العام للتفكير، فيكون الانطلاق من الدراسة العلمية للواقعات الاجتماعية نحو الاعتبار الفلسفي للدولة، ومنه نحو فلسفة التاريخ والفلسفة الأولى. وهكذا يستعيد الوعي بالذات أبعاده الحقيقية. ولكن هذا كله متعلق بالشروط والظروف التي سيقوم الفكر الفلسفي بمهاته فيها.

وفي الخلاصة يمكننا القول ان العبرة الكبرى التي نستنتجها من الدراسة التحليلية والجدلية لواقعية ابن خلدون هي أن نفي النظر الفلسفي يستلزم نوعاً من النظر الفلسفي وان الواقعية الوضعية تستدعي من أعماقها الفلسفة الحقة. ومن أجل أن تشق هذه الفلسفة طريقها وتنطلق انطلاقة سليمة، ينبغي لها أن تتحرر من كل ارتهان عقائدي يسد أمامها سبيل تعمق الوعي التاريخي وتقدمه. النظر الفلسفي ليس شيئاً كمالياً، وإنما هو العمل يتحضر والحرية تتأهب للانطلاق . وإن أفضل موقف تقديري يمكن أن يقفه العرب من عبقرية ابن خلدون هو موقف المواجهة الجدية لمعنى تأليفه: التاريخ يحتاج في الصميم إلى الفلسفة، وكل فلسفة في الانسان يجب ان تتأسس على معطيات الوجود القائمة في التاريخ.



بيبليوغرافيا

نثبت في اللائحة الآتية المصادر والمراجع المستعملة في هذه الدراسة، مجموعة في ثلاث فئات... ونعتمد في ثبت الفئة الثالثة المخصصة للمراجع الأجنبية، طريقة خاصة تقوم على ذكر اسم المؤلف وعنوان المرجع، باللغة العربية، كما وردا في الحواشي، وفي مقابلها المرجع بكامل عناصره باللغة الأجنبية.

١ - مؤلفات ابن خلدون

١ - كتاب العبر، طبعة الهوريني، سبعة أجزاء بولاق، ١٨٦٧.

٢ - لباب المحصل في أصول الدين، (واختصاراً «لباب المحصل») تطوان، ١٩٥٢.

٣ - مقدمة ابن خلدون (واختصاراً «المقدمة») طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٧.

٤ - التعريف بابن خلدون، (واختصاراً «التعريف»)، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢ - مراجع عربية

ابن تيمية: - كتاب الرد على المنطقيين، بومباي، ١٩٤٩.

ابن رشد: - فصل المقال... طبعة نادر، بيروت ١٩٦١

- مناهج الأدلة في عقائد الملة، الانجلو المصرية، ١٩٦٤.
- تهافت التهافت، طبعة بويج، بيروت ١٩٣٠.

ابن سينا: - الاشارات والتنبيهات، طبعة دنيا، القاهرة ١٩٦٠
- النجاة، القاهرة، ١٩٣٨
- الشفاء، طبعة مدكور، القاهرة ١٩٥٢.
- كتاب العلم «بالفرنسية» باريس ١٩٥٥.

ابن مريم: - البستان، الجزائر، ١٩٠٨.

أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة: ١٩٦٢

بدوي، عبد الرحمن: - مؤلفات ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢
- سر الاسرار أو كتاب السياسة في تدبير الرئاسة، وهو منسوب إلى أرسطو، ومنشور في كتاب «الأصول اليونانية..». الذي عني بتحقيقه. وجمعه عبد الرحمن بدوي.

التهانوي: - كشاف اصطلاحات الفنون، كلكوتا، ١٨٥٤ - ١٨٦٢.

الحصري، ساطع: - دراسات عن مقدمة ابن خلدون. القاهرة ١٩٦١.

الدوري، عبد العزيز: - بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ١٩٦٠.

الرازي، ابن الخطيب: - كتاب محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، القاهرة ١٣٢٣ هـ.

السيوطي: - صون المنطق والكلام... القاهرة، ١٩٤٧.

الطبري: - تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، ١٩٦٠.

الطرطوشي: - سراج الملوك، القاهرة، ١٨٧٢.

عنان، محمد: - ابن خلدون، القاهرة ١٩٣٣.

الفارابي: - احصاء العلوم، طبعة عثمان أمين (طبعة ثانية، القاهرة، ١٩٤٩)
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة نادر، بيروت ١٩٥٩.
- كتاب السياسة المدنية، طبعة نجار، بيروت ١٩٦٤.
- كتاب تحصيل السعادة، حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ.
- كتاب التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد، ١٣٤٦ هـ.

القرافي: - الفروق، القاهرة، ١٩٢٦.

الماوردي: - كتاب الأحكام السلطانية، طبعة الحلبي، القاهرة ١٩٦٦.

المسعودي: - مروج الذهب ومعادن الجوهر، خمسة أجزاء، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٦.
- التنبيه والاشراف، دار التراث، بيروت (د.ت.)

المقري: - نفح الطيب، أربعة أجزاء، القاهرة، ١٣٠٢ هـ

النشّار، علي سامي: - مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، ١٩٤٧.

الوردي، علي: - منطق ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢.

٣ - مراجع اجنبية

أرنالديز:
التاريخ والنبوة.

Arnaldez R.
"Histoire et Prophétisme", in **Les Mardis de Dar el-Salam,** 1958.

برتلو:
أصول علم الكيمياء.

Berthelot M.
Les Origines de l'Alchimie Paris, 1938.

برونشفيـــــك:
تونس في عهـــــد الحفصيين.

Brunschvig R.
La Berbérie Orientale sous les Hafsides, t.I, 1940, t. II, 1947.

بوتول:
- ابن خلـــــدون وفلسفتـــــه الاجتماعية.
- المطول في علم الاجتماع.

Bouthoul G.
- **Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale,** Paris, 1930.
- Traité de sociologie t. I, Paris 1945.

تارد:
قوانين الاقتداء

Tarde G.
Les lois de l'imitation Paris, 1890.

تويني:
- دراسة في التاريخ
- التاريخ

Toynbee A.
- **A study of history,** III, London 1935.
- **L'histoire,** trad. E. Julia, Paris, 1951.

تماشيف:
• مدخل إلى علم الاجتماع الحقوقي.

Timacheff N.
Introduction à la sociologie juridique, Paris, 1939.

جب:
• الخلفية الاسلامية لفلسفة ابن خلدون
• نظرية الماوردي في الخلافة.

Gibb H.A.R.
"The Islamic Background of Ibn Khaldoun's philosophy", in: B.S.O.A.S., 1933.

• "Al-Mawardi's Theory of the Khilafa", in: **Islamic** Culture, 1937, Vol XI,

جلسون:
الفلسفة في العصور الوسطى

Gilson E.
La Philosophie au Moyen Age, Paris, 1952 (2em éd.)

جوليان:
تاريخ أفريقيا الشمالية

Julien Ch. A.
Histoire de L'Afrique du Nord, Paris, 1961.

حسين:
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

Hussein T.
Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris, 1917.

روزنتال (أ):
• الفكر السياسي في العصر الاسلامي الوسيط.
• تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون.

Rosenthal E.
• **Political Thought in Medieval Islam,** Cambridge, 1958.

• **Averroès' Commentary on Plato's Republic,** Cambridge, 1956.

• "Ibn Jaldūn's Attitude to the Falasifa", in: **Al-Andalus,** XX, 1955.	• موقف ابن خلدون من الفلاسفة
Rosenthal F.	روزنتال (ف):
A History of Muslim Historiography, Leyden, 1952.	تاريخ علم التاريخ الاسلامي.
Sarton G.	سارطون:
Introduction to the history of Science, Baltimore 1927–48.	مدخل إلى تاريخ العلم.
Sauvaget J.	سوفاجيه:
• **Introduction à L'histoire de L'Orient Musulman,** Paris, 1943.	• مدخل إلى تاريخ الشرق الاسلامي
• **Historiens Arabes,** Paris, 1946.	• مؤرخون عرب
Schacht J.	شاخت:
• **The Origins of Muhammadan Juriprudance,** Oxford, 1950.	• أصول التشريع المحمدي.
• **Esquisse d'une histoire du droit musulman,** trad. Ariu, Paris, 1953.	• مختصر لتاريخ الفقه الاسلامي.
Atallah B.	عطا الله:
• **La Pensée êconomique d'Ibn Khaldoun,** thèse, Sorbonne, 1964.	• فكر ابن خلدون الاقتصادي

• **Classicisme et dêclin culturel dans l'histoire de l'Islam,** Paris, 1957.

• العصور الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في الاسلام.

Gardet L.
La Cité musulmane, Paris, 1961.

غارديه: الحاضرة الاسلامية

Gardet-Anawati
Introduction à la theologie musulmane, Paris, 1948.

غارديه - قنواتي:
مدخل إلى علم الكلام الاسلامي.

Gellner E.
"From Ibn Khaldoun to Marx" in **Political Quarterly,** 1961, Vol XXXII.

غلنر:
من ابن خلدون إلى ماركس.

Gautier E.F.
Le Passé de l'Afrique du Nord, Paris, 1964.

غوتيه:
ماضي أفريقيا الشمالية

Gurvitch G.
Dialectique et Sociologie, Paris, 1962.

غورفيتش:
الجدلية وعلم الاجتاع.

Goldziher I.
Le Dogme et la Loi dans l'Islam, trad. F. Arin, Paris, 1920.

غولدزيهر:
العقيدة والشريعة في الاسلام

Gumplowicz L.
Aperçus sociologiques trad. Didier, Paris, 1900.

غومبلوويكز:
نظرات سوسيولوجية

Gouhier H.
L'Histoire et sa philosophie, Paris, 1952.

غوهيه:
التاريخ وفلسفته

Von Grunebaum G.
L'Islam mediéval, trad. O. Mayot, Paris 1962.

فون غرونباوم:
الاسلام في العصر الوسيط

Fischel W.
"Ibn Khaldūn's use of Historical Sources" in, **Studia Islamica,** XIV, 1961.

فيشل:
استعمال ابن خلدون للمصادر التاريخية

Carra de Vaux.
Les Penseurs de L'Islam, t.I, Paris, 1921.

كارا دي فو:
مفكرو الاسلام

Kraus P.
"Jabir Ibn Hayyān" in: **Archives de l'Institut d'Egypte,** Vol 44–45, Le Caire, 1942.

كراوس:
جابر بن حيان

Corbin H.
Histoire de la philosophie islamique, t.I, Paris, 1964.

كوربان:
تاريخ الفلسفة الاسلامية

Langlois–Seignobos:
Introduction aux études historiques, Paris, 1898.

لانجلوا - سينيوبوس:
مدخل إلى الدراسات التاريخية.

Lacoste Y.
• "La grande Œuvre d'ibn Khaldoun", in: **La Pensée,** nº 69, 1956.

لاكوست:
• مؤلف ابن خلدون العظيم.

• ابن خلدون

• **Ibn Khaldoun,** Paris, 1966.

لويس:
العباسيون

Lewis B.
"Abbasides", in **Encyclopédie de L'Islam,** nouv. éd., I, 1954.

ليختنشتيتر:
علم التاريخ العربي والاسلامي.

Lichtenstadter I.
"Arabic and Islamic Historiography", in: **The Muslim World,** XXXV, 1945.

ماسينيون:
الزمان في الفكر الاسلامي.

Massignon L.
"Le temps dans la pensée Islamique", in:
Eranos-Jahrbuck, XX, 1952.

مدكور:
موقـــع الفـــارابي في الفلسفـــة الاسلامية

Madkour I.
La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934.

محصاني:
أفكار ابن خلدون الاقتصادية

Mahmassani S.
Les idées économique d'Ibn Khaldoun, Lyon, 1932.

مونيه:
دراسات سوسيولوجيـــــــة حول أفريقيا الشمالية.

Maunier R.
Mélanges de Sociologie Nord-Africaine, Paris, 1930.

مهدي:
فلسفة ابن خلدون في التاريخ.

Mahdi M.
Ibn Khaldūn's philosophy of history, London, 1957.

Najjār F.
«Farabi's political philosophy and shi'isme»
Studia Islamica, XIV 1961.

نجار:
فلسفة الفارابي السياسية والمذهب الشيعي

Nash'at M.A.
"Ibn Khaldoun, Pioneer Economist", in: **L'Egypte Contemporaine,** Vol 38, 194٨

نشأت:
ابن خلدون، مفكر اقتصادي رائد،

Nassar N.
"Le maître d'Ibn Khaldoun: Al-Abili", in:
Studia Islamica, XX, 1964.

نصّار:
استاذ ابن خلدون: الآبلي.

Walzer R.
Greek into Arabic, London, 1963 (2nd ed.)

والزر:
مؤلفات يونانية منقولة إلى العربية

Worms R.
Philosophie des Sciences Sociales, Paris, 1907, Vol III.

ورمس:
فلسفة العلوم الاجتماعية.

الفهرس

تمهيد ٥

مدخل
نشوء المشكلة وبنيتها

١ - ملاحظات منهجية ١٣
٢ - المعرفة والسلطة ٢٤
٣ - المشكلة ٤٩

الباب الأول
تفسير تحليلي لواقعية ابن خلدون
في أصولها ونتائجها

الفصل الأول: نقد العقل النظري ٦٣
١ - الفكر والوجود ٦٧
٢ - الواقع والعقل والحقيقة ٨٢
٣ - تطبيقات على علوم الطبيعة ١٠٩

الفصل الثاني: الواقعية والتاريخ ١٢٣
١ - مشكلة التاريخ ١٢٣
٢ - عناصر منهجية ١٤٨
٣ - من علم التاريخ الى علم العمران ١٦١
٤ - علم أم فلسفة؟ ١٧٧

الفصل الثالث: الواقعية السوسيولوجية ١٨٩
١ - الأخلاق وعلم العمران ١٩٢
٢ - نظام المجتمع ٢١٣
٣ - المجتمع البدوي ٢٣٨
٤ - المجتمع - الدولة ٢٥٤
٥ - وجهة انتروبولوجية ٢٧٩

الباب الثاني

تفسير جدلي لواقعية ابن خلدون

في معناها التاريخي والفلسفي

الفصل الرابع: الصيرورة الاجتماعية، الوعي التاريخي ٢٨٧
١ - فرادة وشمولية ٢٨٧
٢ - واقعية ودوغماتية ٢٩٥
٣ - فكر سوسيولوجي وصيرورة اجتماعية ٣٠٢
٤ - تقدم في الوعي التاريخي ٣١٣
الفصل الخامس: الواقعية والتاريخ والفلسفة ٣٣٩
١ - واقعية ومثالية ٣٣٩
٢ - التاريخ والفلسفة ٣٥٣
بيبليوغرافيا ٣٦١
الفهرس ٣٧١